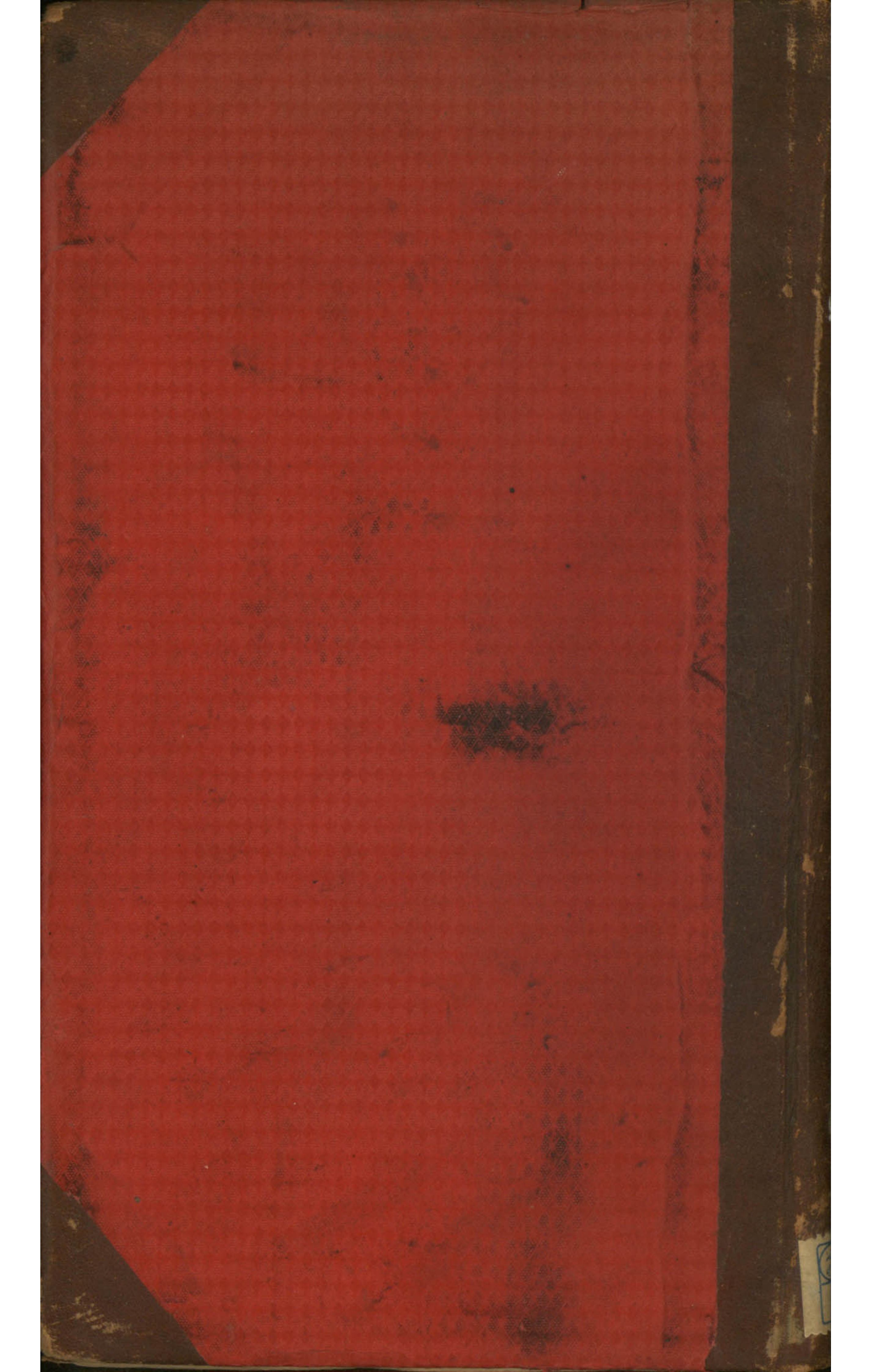
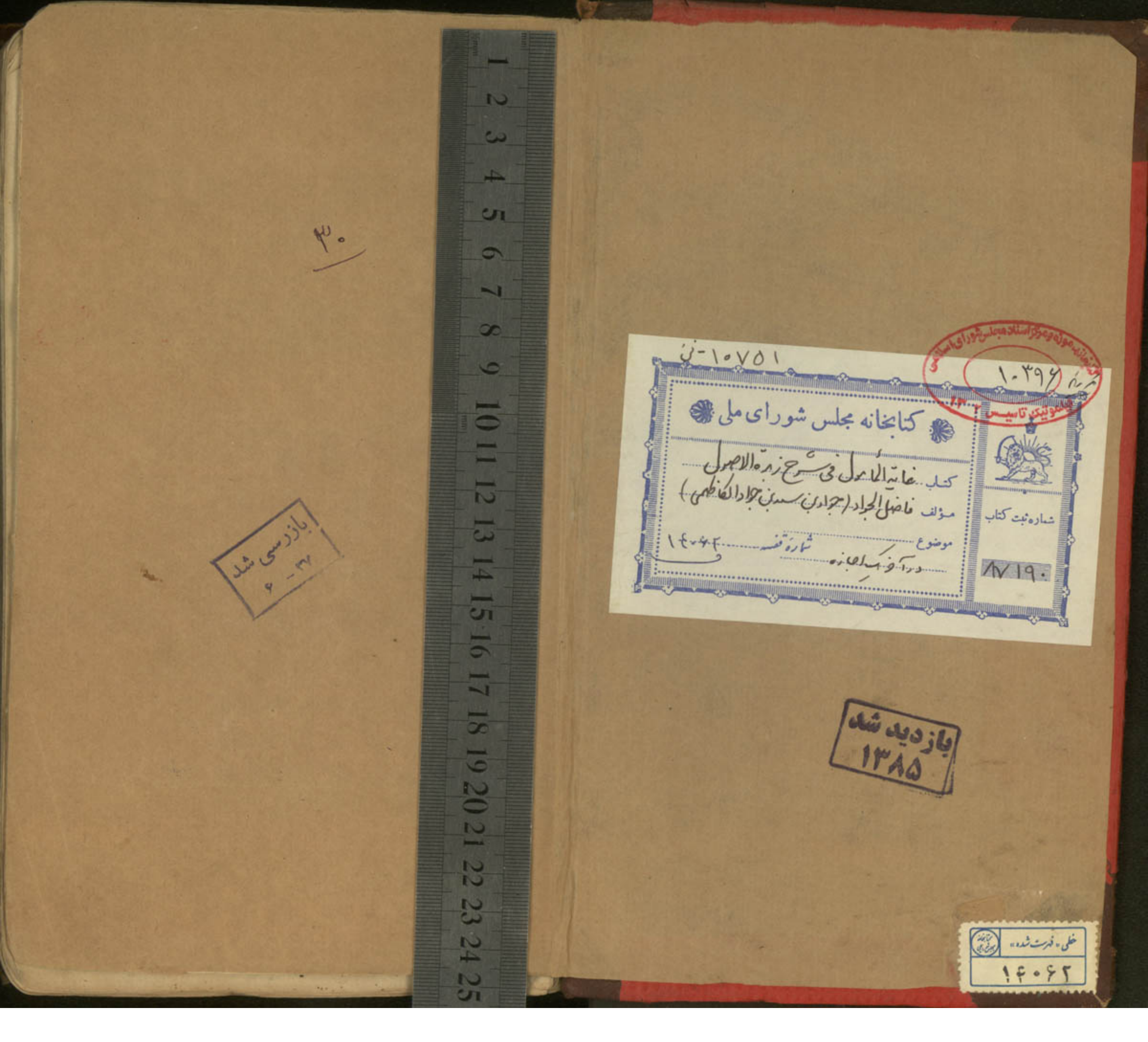




٣٠
بازرسی شد
٣٧ - ۶
ن - ١٠٧٥١
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب غاية المأمول فی شرح زبدة الاصول
مؤلف فاضل الجواد (جواد بن سعد بن جواد الکاظمی)
موضوع
شماره فهرست ١٤٠۶٢
شماره ثبت کتاب
٨٧١٩٠
١٠٣٩۶
بازدید شد
١٣٨٥
خطی - فهرست شده
١۴٠۶٢

ابتداء قراءة المجاز من ص ٣٠٤

غاية المأمول في شرح زبدة الأصول

للفاضل الجواد من شرحه الطبع وفي آخرها

اجازة بخط العلامة الشيخ سليمان البحراني

من كتب المرحوم الآقا [illegible] ومتملكات [illegible]

[illegible] ١٣٨٠

كتاب غاية المأمول في شرح زبدة الاصول

١

باسم الله في ملك الشيخ علي ابن الشيخ عبد علي ابن الشيخ يوسف ثم انتقل من بعده للشيخ احمد بن المقدس الشيخ صالح من طوق ثم من بعده لولده ضيف الله بن احمد بن طوق

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمدك يا من وفقنا السلوك طريق العمل بكتابه المبين ونشكرك يا من هدانا للوصول الى معرفة اصول الشريعة التي نزل بها الروح الامين جل ثناؤك وعظمت آلاؤك وتقدست عن ان يصل الى قربك وصف الواصفين ونصلي على اشرف خليقتك المشرف بزينة الحلم المبسوط ظلمة الباطل بنور اليقين وعلى آله الذين خصوا بالقرب من تلك الحضرة العلية والتطهير من الارجاس الذين انما الذين هم دعائم الدين صلوة متصاعدة متتالية الى يوم نشر الصحائف وعرض اعمال العالمين فيقول الفقير رحمة ربه الغني محمد المشتهر بالجواد الكاظمي وفقه الله لتحصيل مرضاته وتجاوز عن سيئاته لا يخفى على احد شرف علم الاصول من بين العلوم حيث انه المرقاة الى الفوز بالسعادة الابدية والموصل الى معرفة الاحكام التي صدع بها سيد البرية وان الجاهل به اسير في قيد التقليد لا يمكن عليه الخلاص مغلول بربقة في عنقه ولات حين مناص واني كنت كثيرا من الايام ومدة من الدهور والاعوام قد صرفت فيه جل الاوقات وحصرت فيه كل همتي واكتسبت فيه من فرائد درره وجنيت من خالص ثمره في مباحثة مع العلماء الاعلام والنحارير العظام الذين حازوا الخطر قصبة السبق في مضامره وتفردوا في اقتناص ابكار افكاره بيد اني رأيت كتبه بعضها خارجا عن الحد بالتطويل الممل وبعضها غير واصل الى الغرض بسبب الاختصار المخل ولا كتابا يستحق التوجه بالاستشار اليه والاقبال بهمة عالية عليه سوى كتاب زبدة الاصول لشيخنا واستادنا الامام العلامة منبع العلوم والمعارف منشأ الاسرار واللطائف مفتح العويصات الدقيقة من مسائل الكشف برفع الحجاب عن اللطائف البشرية مظهر الرموز الوثيقة التي لم تقدر على استخراجها الطبيعة الانسانية افضل العلماء من المتقدمين والمتأخرين اعلم الفضلاء من المدققين والمتبحرين بل بينهم في المعقول والمنقول وقدوتهم في الفروع والاصول بهاء الحق والملة والدنيا والدين محمد العاملي لا زالت ايام افاداته مشرقة على العلماء الاعلام واوقات سلامته مستمرة الامان من اعلام الشيعة بتأييد الواحد العلام فانه مع صغر حجمه ووجازة نظمه قد حوى ما يحتاج اليه من المسائل واشتمل على كل ما يتوصل به الى استنباط الاحكام من الوسائل فهو كبير معنى ودع نقود الحقائق وبحر محيط بفرائد درر الدقائق الفائقة معادن جواهر المطالب وحروفه زواهر نكات

(حاشية: وتعليقه — الاصول العالم — افاداته — الكاملة)

بسم الله الرحمن الرحيم اجل اصل ينبني عليه تنزه عن وصمة التقليد والقياس وتقدس عن ادراك العقول والحواس والصلوة على افضل من ارسله لتبليغ الاوامر والنواهي وآله اشرف عرفه اسرار الحقائق كما هي وآله الذين من انوارهم تقتبس الاحكام وباثارهم تعرف مسائل الحلال والحرام صلوات الله عليهم ما دامت الفروع مترتبة على الاصول والاجناس منقسمة بالفصول فيقول راجي عفو ربه الغني محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي تجاوز الله عنه هذا يا اخوان الدين طالما توفرت عليه دواعيكم وتكثرت اليه مساعيكم من متن متين يحوي الفصول يتضمن خلاصة الاصول تحذو الكتاب الخطاب واولى قول فصل ينتمي اليه اولو الالباب حليه زبده وجزء موصل الى كنوزه ونخبة عزيزة مطلعة على رموزه التمس منكم ان لا تبذلوها الا لاهلها ممن يعرف قدرها ولا تنزفوها الا الى الخاطب بغالي مهرها ...

٢

ففي كل لفظ منه روض من المنى وفي كل سطر منه عقد من الدرر وانى كنت كثيرا اقتطف من خالص ثماره واغوص لتحصيل الدرر في بحاره في خدمة الاستاد مد الله ظله على العالمين فاشتغل ذهني الى ان مثل هذا الكتاب العظيم والصراط المستقيم الى شرح يرفع استار وجوه بينات الابية ويفتح ما انغلق من كنوزه الخفية حيث انه لعظمته وشدة اختصاره قصرت الهمم من دونه وتحيرت الطلاب على دقائق فنونه فاستخرت الله تعالى على هذا الفعل فجاء الامر به فتوجهت بكلية همتي الى تلك المآرب وفحصت عن اغلاق بعض تلك المطالب وعرضته على الاستاد المصنف فاستحسنه وامر باتمامه فوجهت الهمة الى حل الفاظه وتوضيح معانيه وصرفت كثيرا من الاوقات في الخوض في مقاصده وتشييد مبانيه وابرزته شرحا جامعا فيه التطويل الممل والاختصار المخل مراعيا فيه الاقتصاد متباعدا عن التعسف والعناد ذاكرا ما نبهت عليه من الزوائد مبينا ما اطلعت عليه من الفوائد ناقلا فيه ما ثبت عن الاستاد المصنف من الحواشي الخفية كاشفا عن مشكلات دقائقها الابية سائلا من الله الهام الحق وتلقين الصواب انه هو الكريم الوهاب وسميته بغاية المأمول في شرح زبدة الاصول والله المستعان وعليه التكلان وهو المستعان قد ظله بعد الخطبة ورتبتها على خمسة مناهج رتب الاستاد المصنف مد ظله كتابه هذا على خمسة مناهج وذلك لان الغرض من هذا الفن انما هو استعلام كيفية استنباط الاحكام عن ادلتها ولما كان ذلك انما يتم بالبحث عن احوال الادلة وما يتعلق بها كانت هي المقاصد فيه ولما كانت مع ذلك متوقفة على غيرها ذكرها معها فوجب الحصر ان نقول لما يذكر في هذا الكتاب اما مقصود بالذات اولا وغير المقصود بالذات هو المنهج الاول المشتمل على البحث عن المبادي وما هو مقصود بالذات اما ان يكون البحث فيه عن نفس الادلة الشرعية وهو الثاني او عن الاحوال المشتركة بينها وهو الثالث او عن الاحوال التي يحصل بها ترجيح بعض الادلة على بعض لان الادلة لما كانت ظنية تعدد تتعارض فلا يحصل الاستنباط الا بالترجيح فوجب البحث عنه وهو الخامس او عن نفس الاستنباط وهو الرابع لا يقال كون المقصود بالذات من هذا الفن الاستنباط ينفي كون البحث عن الادلة الشرعية والاحوال التي هي وسائل اليه مقصودا بالذات لانا نقول قد يكون الشيء مقصودا بالذات بالنظر الى شيء غير مقصود بالذات بالنظر الى آخر والبحث عن الادلة الشرعية وما يتعلق بها وان كان وسيلة الى ما هو المقصود بالذات اعني الاستنباط الا انه مقصود بالذات في هذا الفن بالنظر الى المبادي ثم ان وجه الترتيب الحاصل ان المقاصد لما كانت متوقفة على المبادي وجب تقديمها عليها فجعلت في المنهج الاول وان البحث عن الاحوال المشتركة بين

(حاشية: المآرب — الخلاف — شيء العلم)

الاول في المقدمات وفيه مطالب المطلب الاول في نبذ من احوال روشاية المنطقية

بين الادلة لما كان موقوفا على معرفة الادلة قدمت عليه وجعلت في المنهج الثاني وفي
الاجتهاد والترجيح لما كانا موقوفين على معرفة احوال الادلة المشتركة قدم البحث عنها وجعلت في
المنهج الثالث واما الترجيح لما كان النظر فيه موقوفا على حصول الاجتهاد كان مقدما عليه
فلذا كان نجدا في المنهج الرابع وذلك في الخامس   منهج المنهج الاول في المقدمات
وفيه مطالب الاول في نبذ من احواله ومباديه   المقدمة من قدم بمعنى تقدم لانها
متقدمة على المسائل في كل علم ومن قدم المتعدي لانها تقدم من عرضها التحصيل المسائل
على من لا يعرفها وفتح الدال فيها خلف وهي تطلق على مقدمة العلم ومعناها ما يتوقف
عليه الشروع في المسائل وعلى مقدمة الكتاب ومعناها طايفة من الكلام قدمت امام
المقصد لارتباطها بها ونفع لها فيه ثم ان ما تذكره المصنفون في اوايل كتبهم من المقدمات
قد يكون مقدمة الكتاب والعلم معا فبينهما بحسب التحقق عموم وخصوص مطلق فان مقدمة
الكتاب اعم تحققا والمراد بالمقدمة هنا مقدمة العلم لان ما يذكر فيها من المبادي ونحوها
مما يتوقف عليه العلم وانما جعل المنهج الاول مشتملا على ثلاثة مطالب مع ان المبادي
التصديقية لهذا العلم على ما سيجيء ان كانت ثلاثة الكلام والمنطق والعربية والتصور
واحد هو الاحكام والمناسب ايراد ذلك في اربعة مطالب لان الاستاد المصنف طلك
لم يذكر المبادي الكلامية كما تراه بفعل اكثر الاصوليين وكان ذلك لان ما يحتاج اليه هذا
العلم من الكلام اعني المعارف الخمس قد افرز في بعض كتب الكلام منفردا عن غيره فلا حاجة
الى ذكره استغناء عنه بذلك بخلاف غيره من المبادي فانه لم يفرز المحتاج اليه فيها فلذا
جعل المطالب ثلاثة في بيان المبادي الثلاثة والمراد بالمبادي ما يتوقف عليه المقاصد
وهي قد تكون تصورية كتصور اطراف مسايل العلم والطرف مقدمات الدليل وقد
تكون تصديقية وهي المقدمات التي تتألف منها الدلايل من غير ان يكون مسايل في
ذلك العلم وهي قد تكون بينة بنفسها غنية عن البيان وتسمى علوما متعارفة كقولنا
الكل اعظم من الجزء وقد تكون محتاجة اليه وتستعمل في ذلك العلم مسلمة لا مثبتة فيه
ولا كانت من مسايله وهي ان كانت مقبولة على سبيل حسن الظن من غير تشكيك وانكار
فاصول موضوعة والا فمصادرات وبالمبادي المبادي التصديقية التي ليست بينة
بنفسها ولا من شانها ان تبين في علم آخر والمراد بالاحوال بيان تعريف حده وغايته والتصديق
بموضوعية موضوعه وبيان مرتبته منكرة   علم هذا العلم في الاسم مركب اضافي
فالاصول ما يبتنى عليها شيء والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية

علم هذا العلم في الاصل مركب اضافي فالاصول ما يبتنى عليها شي
والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
فعلا او قوة قريبة منه

فعلا او قوة قريبة   هذا شروع في حد العلم لانه مما ينبغي ان يقدم في كل علم ليكون
الطالب فيه على بصيرة وبيانه ان العلم لما كان عبارة عن مجموع مسايل متكثرة يجمعها جهة
واحدة بتلك الاعتبار يكون علما واحدا مفردا بالتدوين فلا بد من معرفته بتلك
الجهة ليمكن له التوجه الى ذلك العلم والاقدام على طلبه ولئلا يضيع وقته فيما لا
يعنيه ولا بد ايضا من بيان فايدة ذلك العلم المترتبة عليه ليخرج عن العبث ولشروع غير
في تحصيله ولا بد من بيان موضوعه ليحصل له زيادة بصيرة في طلبه فلذا ذكر الاستاد
المصنف طلك ذلك وزاد عليه بيان مرتبته الموجبة لزيادة البصيرة في الطلب وقدم
بيان حده لشدة الاحتياج اليه وذكر ان علم هذا العلم اعني اصول الفقه في اصل الوضع
حال العلمية مركب من الاصول والفقه تركيبا اضافيا فيجب البحث عن كل منهما لان بيان
المركب الاضافي من حيث هو مركب اضافي يتوقف على بيان اجزائه لكن لا مطلقا من كل وجه
لان الوجوه غير متناهية لعدم تناهي السلوب والاضافات في كل شيء بل على بيانها
من حيث التركيب لان تعقله من حيث هو مركب متوقف على تعقل اجزائه من حيث انه مركب
منها واما باعتبار العلمية فالمجموع لمعنى واحد غير ملحوظ فيه شيء من اجزائه ثم ان المصنف
في تقديم حده باعتبار المعنى الاضافي على حده باعتبار المعنى العلمي وتاخيره عنه اختلافا
ولكل وجه فمن قدم الحد باعتبار المعنى العلمي الاضافي كالاستاد المصنف طلك نظر
الى انه متقدم على المعنى العلمي وجودا فالمناسب تقديمه بحثا ومن قدم الحد باعتبار
المعنى العلمي كالحاجبي وغيره نظر الى انه المقصود بالذات اذا عرفت هذا فنقول المراد بالاصل
هنا ما يبتنى عليه الشيء وهذا هو المعنى اللغوي وفي الاصطلاح يقال لاربعة معاني
ا الراجح كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة   ب المستصحب كما يقال تعارض الاصل
والظاهر ج   الدليل كما يقال الاصل في هذه المسألة كذا   د القاعدة الكلية كما
يقال لنا اصل وهو ان كل فاعل مرفوع ثم ان الحاجبي وبعض الاصوليين فسر الاصول في
اصول الفقه بالادلة والاستاد المصنف طلك لم يرض بذلك وفسرها بمعناها اللغوي
قال في الحاشية فسر الاصول بمعناها اللغوي لا بالادلة لئلا يصير هذا المركب الاضافي
غير شامل لبعض مباحث هذا العلم التي ليست بادلة الفقه كمباحث الاجتهاد فيحتاج
الى نقل اصول الفقه عن معناه الاضافي نعم يحتاج في قولنا اصول الفقه هو العلم بالقواعد
الى اضمار مضاف اي علم اصول الفقه وحذف المضاف شايع ذايع وهو اولى من النقل
انتهى وحاصله ان تفسير الاصول بالادلة يحوج الى نقل اصول الفقه عن معناه وجعله علما

للعلم المخصوص لانه يصدق لاول على ادلة الفقه غير شامل لجميع مباحث هذا الفن بل
شامل البعض غير بعض كمباحث الاجتهاد والترجيح لعدم كونها من الادلة بخلاف ما
لو فسر بالمعنى اللغوي اعني ما يبتني عليه الشيء فانه لا يحتاج في شموله المباحث الفن الى
نقل فان معنى اصول الفقه ح ما يبتني عليه الفقه ويستند اليه وهو شامل لجميع
معلومات هذا الفن نعم يحتاج في الحلافه على العلم المخصوص الى تقدير مضاف وحذف
المضاف شايع ذايع فاركتابه ولى من النقل الذي هو خلاف الاصل كما بينوه وفي هذا تعريض
بالحاجبي وغيره من اتباعه الذين جروا على طريقة النقل لا يقال ما يستند اليه الفقه لا يختص
بمعلومات هذا العلم ليكون بتقدير المضاف مخصوصا به لانه يصدق على غيره مما يستند اليه
الفقه كالعربية والمنطق وغيرهما وايضا ما يستند اليه الفقه اعم من ان يكون تفصيلا او اجمالا
ومعلومات هذا العلم هو الثاني والاعم لا يدل على الاخص بوجه فتقدير المضاف لا يفيد
لانا نقول اما جواب الاول فبان المراد ما يستند اليه الفقه استنادا قريبا لان ذلك
هو المتبادر منه عند الاطلاق وليس هو الا معلومات هذا العلم واما جواب الثاني فبان
التفصيل مأخوذ في الفقه المضاف اليه وما يستند اليه تفاصيل المسائل هو الادلة
اجمالا فقيد الاجمال ملحوظ فيما يستند اليه الفقه وليس هو الا معلومات هذا العلم فان
قلت لا يتعين تقدير المضاف ح في الاطلاق على هذا العلم بل يجوز ان يكون بتقدير التغليب
كما قاله بعضهم قلنا التغليب انما يكون في بعض افراد شيء دون بعض والمعلومات غير العلم
فكيف يغلب اسم احدهما على الآخر فلذا لم يتعرض الاستاد المص مد ظله لهذا الوجه وحمل
الطلاقه على العلم المخصوص على ذلك التقدير باضمار المضاف فقط يغني شيء وهو ان
القول بابقاء الاصول على معناها اللغوي والحكم بشمول المركب الاضافي لمباحث هذا
الفن والطلاقه عليه بتقدير مضاف لا يتأتى ممن يقول بكونه علما للعلم المخصوص لانه
ح لا يكون الا بالنقل فكيف الجمع بينهما ويمكن ان يقال المراد انه لا يتعين اطلاقه على هذا العلم
بالنقل اليه بل يجوز ان يكون بطريق آخر وهو ابقاء الاصول على معناها اللغوي وتقدير
المضاف على ان ذكر المعنى العلمي على ذلك التقدير قد يكون مما يعد لذكر غيره كما لا يخفى
هذا ما يتعلق بالاصول واما الفقه لغة فهو ما من فقه بالكسر بمعنى فهم ومنه قوله تع
ولكن لا تفقهون والاسم الفاعل منه فاقه وفقه بالضم اذا صار فقيها واصطلاحا العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فعلا او قوة قريبة فالعلم كالجنس وبالاحكام
يخرج العلم بغيرها من الذوات والصفات الحقيقية والاعتبارية والافعال والشرعية

وعليتها عنها مع ظنيتها على التصويب ظاهره وبدونه خفيه الا ان يراد الظاهريه او ظنها
او القطع بتعين العمل والافتاء بها وخير الثلثة اوسطها والقطعيات ليست فقها ومن ثم
لا اجتهاد فيها كما ينطق به حده ويراد بالاحكام المسائل مطلقا

المأخوذة من الشرع يخرج العلم بغيرها كالاحكام العقلية والحسية والتجربية ثم ان الشرعية
قسمان منها ما لا يتعلق بكيفية عمل اي يكون الغرض منها مجرد الاعتقاد كمسائل الكلام و
تسمى اصلية ومنها ما يتعلق بكيفية عمل اي يكون الغرض منها العمل وتسمى فرعية فقيد
الفرعية يخرج الاحكام الشرعية الاصلية وبقيد عن ادلتها التفصيلية يخرج علم المقلد
وبقيد او قوة قريبة يدخل لا ادري وينبه على ان العلم بالاحكام الشرعية الفرعية فعلا ليس
بشرط في الاتصاف بالفقه وسيأتي بيان تمام اجزاء التعريف وفي الحاشية عرف العلامة
في التهذيب والرازي في المحصول بانه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها
بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة وقيد المستدل لاخراج علم المقلد فانه لا يستدل
على الاعيان والقيد الاخير لاخراج العلم بوجوب الصلوة والصوم مثلا لانه ليس فقها
ولا يخفى ان في خروج علم المقلد نظرا وقد يتكلف له بالعدول عن الظاهر من جعل المستدل مبنيا
للمفعول للاحكام بجعله مبنيا للفاعل نعتا للعالم المدلول عليه بالعلم واما على التعريف
الذي اخترناه وهو تعريف الحاجبي فخروج المقلد والضروريات غير محتاج الى التكلف
انتهى وحل النظر ان علم المقلد بما يصدق انه علم بالاحكام استدل عليها الان من قلد المجتهد
في مسئلة فهي مستدل عليها للمجتهد فعلم المقلد بها بكونه نقضا على هذا التعريف فلا يكون
قيد المستدل لعليها مخرجا له كما زعم المعرف وحاصل التكلف ان يجعل قوله المستدل عليها
الذي هو صفة الاحكام اسم فاعل ليكون المعنى انه العلم بالاحكام الحاصل لمن استدل على
كل مسئلة منها فيخرج علم المقلد ولا شك انه خلاف الظاهر اقول يمكن ان يقال قيد الحيثية
في التعريف ملحوظ بكون المعنى ان الفقه هو العلم بالاحكام المستدل على اعيانها من
حيث انه مستدل على اعيانها فيرجع الى انه العلم بالاحكام من جهة الاستدلال ولا كذلك
علم المقلد فتأمل واما التعريف الذي اختاره الاستاد المص هنا فغير شامل العلم المقلد لعدم
كونه من الادلة التفصيلية وغير شامل لما علم من الدين ضرورة كما سيجيء من ان العلم بها
ليس من الادلة بل من ضروريات الدين ثم ان هذا التعريف يقرب من تعريف الحاجبي مع ادنى
تغيير فانه اخذ قيد الاستدلال في قيد والمص مد ظله حذفه وزاد عليه او قوة قريبة ولم يذ
الحاجبي وسيأتي بيان ذلك انشاء الله تع مد ظله وعليتها عنها مع ظنيتها على
التصويب ظاهر وبدونه خفية الا ان يراد الظاهرية او ظنها او القطع بتعين العمل والافتاء
بها وخير الثلثة اوسطها ويرد على اخذ العلم في تعريف الفقه اعتراض مشهور اراد
ان يشير اليه بعد والاعتراض هو ان الفقه من باب الظنون لا القطعيات لانه مستفاد من

المعيات وبه لا نفس الا الظن فان اقوى مدارك الاحكام الكتاب وافاد ثم مبنية على نقل
اللغات التي لا تفيد الا الظن بمعانيها والدليل الظني يكون ما يلزم منه ظنيا كما سيجي ان شا
الله تع والعلم فيهم لظن لما سيأتي من انه تمييز لا يحتمل النقيض فلا يصح اخذ العلم في تعريف الفقه
والجواب ان يقول على التصويب اي القول بان كل مجتهد مصيب علمية الاحكام وقطعيتها عن
ادلتها الظنية الا مما لا اشكال فيه وذلك لان ما يتعلق بالاحكام حكم الله في المسئلة غير معين على
هذا القول بل المجتهد كلما اداه اجتهاده الى حكم فهو يقطع بانه حكم الله فالقطع بالاحكام حاصل
من الظن على هذا القول واما على القول بان المصيب واحد كما هو الحق فعلمية الاحكام
وقطعيتها من الادلة الظنية لا يخلو من اشكال اللهم الا بأحد وجوه الاول ان يراد الظاهر
اي القطع بظهور الحكم من هذا الدليل فيكون معنى القطع بالاحكام عن ادلتها القطع بان هذا
الحكم ظاهر من هذا الدليل الظني ولا يخفى ما فيه من التكلف والحمل على خلاف الظاهر المحترز عنه
في التعريف الثاني ان يراد من العلم بالاحكام ظنها على ان يكون العلم في التعريف بمعنى الظن
ولا اشكال لانه ظن مستفاد من ظن وهذا اسلم الاجوبة عن الاعتراض المذكور كما سيجي
مدخله لا يقال يلزم استعمال المجاز في التعريف بلا قرينة فان اطلاق العلم على الظن غير مشهور
فيما بينهم فلا يناسب حمله عليه في التعريف لانه يجب التحرز عن المجاز بلا قرينة لانا نقول بعد
التنزيل عن منع كون اطلاق العلم على الظن غير مشهور فانه مما يستعمله الفقهاء غالبا قد مر
جوابا بان الادلة في التعريف بمعنى الامارات وح فلا مجال لعن ارادة الظن على ان عدم اتساع
التعريف على تقدير ان يراد منه القطع شاهد صدق على ان المراد بها الظن وهذا الاخير
ذكره بعضهم واقول فيه نظر فان عدم استقامة المعنى الحقيقي ليس قرينة على ارادة المعنى
المجازي كما هو بين العلماء مشهور وفي كتبهم مسطور الثالث ان يراد من العلم بالاحكام
القطع بتعين العمل بها والافتاء به وتوضيحه ان المجتهد اذا استدل على حكم بدليل ظني واداه
اجتهاده اليه فانه يحصل له القطع بوجوب العمل بذلك الحكم ووجوب الافتاء اذا استفتي ذلك
لان هنا مقدمتين قطعيتين احدهما ان هذا الحكم مظنون المجتهد والاخرى ان ما هو
مظنون يجب العمل به والاولى وجدانية والثانية اجماعية للاجماع على وجوب عمل المجتهد
بظنه فما يلزم منها اعني كون هذا الحكم مما يجب العمل به ويكون قطعيا لاستناده الى قطعي
وفي الحاشية هذا هو المشهور في تفسير قولهم وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم وفيه
من البعد ما لا يخفى لان الفقه ليس العلم بتعين العمل وربما قيل ان تلك العبارة من كلام
المصوبة اوردوها في كتبهم الاصولية والمخطئة اوردوها غافلين عن موردها وهذا

ابعد انتهى وما ذكر من البعد حق فان الفقه هو العلم بالاحكام لا العلم بوجوب العمل وقد
اجيب عن هذا بانه لا يراد ان الفقه هو نفس العلم بوجوب العمل ليرد ما قلتم ولكن المراد
ان العلم بذلك يطلق على الفقه مع كونه ظنيا باعتبار ان وجوب العمل به قطعي فهو من قبيل
اطلاق اسم المتعلق على المتعلق ولا يخفى ان مثل هذه التاويلات البعيدة مما يجب الاحتراز
عنها في التعريف وقد اجيب عن اصل الاعتراض بجواب مغاير لما ذكر وحاصله ان المراد
بالعلم بالاحكام القطع بثبوتها بالنظر الى الدليل واورد عليه ان القطعي الثبوت لا يحتمل
عدمه في الواقع وهذا الحكم يحتمل عدم كونه ما عينه الله تع في هذه الحادثة لانا الكلام
على تقدير عدم التصويب فاين القطع بالثبوت والجواب ان المراد قطعية ثبوت الحكم
نظرا الى الدليل سواء كان ثابتا في الواقع او لا لان ثبوته الواقعي ظني ومحصوله ان ثبوت
الحكم على قسمين احدهما ثبوته في الواقع بحيث يقطع بكونه عين ما عينه الله تع في تلك الحادثة
وليس الحكم الحاصل من الاجتهاد كذلك على تقدير عدم التصويب وثانيهما ثبوته بالنظر الى
دليله الظني عند المجتهد اي كونه بحيث يستنبط ويستفاد منه وثبوت الاحكام بهذا
المعنى بعد الاجتهاد مقطوع به للمجتهد فانه يجزم بان هذا الحكم مما يدل عليه الدليل وان
لم يجزم بانه مطابق لما عند الله تع ولا يخفى ما في اصل الجواب من التكلف والحق ان خير الوجوه
الثلاثة اوسطها وهو ان يراد من العلم الظن وقد عرفت انه لذلك هو الاصح وانما عداه
لا يستقيم وفي الحاشية فالاحسن ان يراد بالعلم في الحد الظن وبهذا يخرج علم جبرئيل والنبي
صلعم بالاحكام الشرعية على مذهبنا كما ستعرفه ان شاء الله تع واما ما ذكره بعد هذا من
خروج علم جبرئيل بحرف المجاوزة فهو على تقدير ان يراد بالعلم في الحد العلم القطعي او الاعم
منه ومن الظني وفيه تنبيه على انه لا يحتاج في اخراج علم جبرئيل الى ظم قولنا بالاستدلال او
اشارة الى ان كلا من حرف المجاوزة واخذ العلم بمعنى الظن صالح لانفراده لاخراجه ثم انه وان
كان يجوز الا انه يجوز مشهور في الشرع انتهى قوله واما ما ذكره دفع سوال يرد ههنا وحاصله
انك خرجت هذه الاشياء المذكورة باشارة بحرف المجاوزة كما سيجي على تقدير ان يراد من العلم الظن
يخرج بنفس العلم لانها قطعية لا ظنية فاجاب بان ذلك مبني على ان يراد من العلم القطع
هو المشهور فيدخل في العلم ويحتاج الى اخراجها بحرف المجاوزة واما علمه تع فخارج من
التعريف سواء اريد بالعلم فيه الظن او القطع لان علمه تع بالاحكام ليس مستندا الى الادلة
بل هو عالم بها معا غير مستفيد احدهما من الاخر ومما توجه بعضهم من ان الادلة علل للاحكام
وعلمه تع بالاحكام بالاشياء على ما هي عليه فلا بد من منشأ العلم بالاحكام اليها فمردود

وهو اطلاق العلم على القطع مع كونه ظنيا

وهو قوله الاول ان يراد الظاهر اي القطع بظهور الحكم من هذه الادلة

ولانها جنس للاستغراق اذ التهيؤ القريب للاحاطة بالجميع متعذر او متعسر والتردد في البعض ثابت

فلا يخرج علم المتجزي ملا ادري اما علم المقلد وجبرئيل سلام فيخرج بقيد التهيؤ المجاورة ولا حاجة الى التصريح بالاستدلال بعده كالحاجبي

بان الادلة امارات لا علل وبان العلم بالمعلول لا يتعين ان يكون مستفادا من العلة هكذا قيل والحق ان خروج علم الواجب بناء على ان علمه حضوري لا حصولي والعلم المأخوذ في التعريف انما هو الحصولي وفيه تنبيه ورد على الحاجبي كما سيجي حيث ذكر ان قيد بالاستدلال لاخراج علم جبرئيل والنبي صلعم ووجه التنبيه ان العلم ان كان بمعنى الظن فعلمهما خارج ابتداء لانه علمهما قطعي وان كان بمعنى القطع فهو خارج بحرف المجاورة فاي حاجة الى الاستدلال وضمير قوله ثم انه يرجع الى الحد العلم بمعنى الظن وقد سبق ما يكشف لك عن حقيقة الحال والقطعيات ليست فقها ومن ثم لا اجتهاد فيها كما ينطق به حده القطعيات هي الفروع التي اد لها قطعية والمراد بها ما علم من الدين ضرورة كوجوب الصلوة والحج لا ان حصولها ضروري لا بطريق الاستدلال لان كل من علم نبوة نبينا علم وجوبها بالتواتر مجبه بها في نماء بعلماء المدين وغيرهم فالعالم بها لا يسمى فقيها ولا العلم بها فقها قال في آل العلم بضروريات الدين كوجوب الصلوة والصوم لا يسمى فقها لان العلم الضروري حاصل بكونها من دين محمد صلعم ثم ان في هذا الكلام اشعارا بان العلم في التعريف بمعنى الظن ومن اجل انها ليست فقها لا اجتهاد فيها لان الاجتهاد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي والقطعيات لا يحصل بها الظن بل القطع كما لا يخفى مذ ظله ويراد بالاحكام المسائل يراد من الاحكام في تعريف الفقه المسائل كما هو الظاهر من اطلاق الحكم لا الخطابات الواردة من الشارع المتعلقة بافعال المكلفين على ما سيجي من تعريف الحكم عند الاشاعرة فانها ليست احكاما عندنا وانما هي دلايل الاحكام وسيجي بيان ذلك مفصلا ان شاء الله تع اما اللام فيحتمل ان تكون للاستغراق و ان تكون للجنس اذ العهد بين الطل العهد هنا كما لا يخفى و انما كان يلزم المحذور اما على التقدير الاول فلان التعريف ح لا يكون مطردا لخروج بعض المجتهدين بالاتفاق عند لثبوت لا ادري من المجتهدين بحيث لا يشك فيه واما على الثاني فلان التعريف ح لا يكون منعكسا لورود المقلد العارف ببعض الاحكام عن ادلتها التفصيلية فانه ليس فقيها ويدخل في الحد و الجواب ان تحمل اللام على الاستغراق بالنسبة الى الاحكام بطرقها لا شايع ذلك بالنسبة الى جميع المجتهدين فان قيل لم لا يكون للاستغراق ويكون العلم بالاحكام بمعنى التهيؤ القريب للعلم بها فان اطلاق العلم على مثل ذلك مستفيض فيما بينهم شايع في اطلاقاتهم يقال فلان يعلم النحو والمراد انه عنده ما يكفيه في استعلامها بما تلو في تحصيلها قلنا هذا غير صحيح لان التهيؤ القريب للعلم بجميع الاحكام متعسر بل متعذر ولما المحقق خلافه كثير من بعض المجتهدين فقد لا يتيسر لهم العلم ببعض الاحكام بل يبقى مترددا فيه مدة حيوته ولا يتقاصر

و يراد بالادلة الاربعة المعروفة

اما القياس فليس من مذهبنا وستسمع بطلانه

تردده فيه لعدم استحضار الدليل او لتعارض الادلة لا ان تردده فيه مدة حيوته ينافي التهيؤ القريب كما لا يخفى ولما بطل الاستغراق تعين حمل اللام على الجنس المتحقق في ضمن القليل والكثير فقولكم يدخل العارف ببعض الاحكام كذلك ممنوع اذ العامي العرف ليس كذلك فلم يبق الا من حصل من العلوم ما يتمكن به من استنباط بعض المسائل وهو ما يجب دخوله في الحد لان الحق عندنا تجزي الاجتهاد كما سيجي بيانه ان شاء الله تع وح فيصح التعريف ولا يرد عليه شي قلت في كون التهيؤ القريب للعلم بجميع الاحكام متعسر نظر اذ الظاهر ان التهيؤ القريب بمعنى الملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام وتوهم المغايرة بينهما ضعيف والظاهر حصول هذه الملكة للمجتهد والتردد في البعض مدة حيوته لا ينافي ذلك اما الاستدعا العلم صرف زمان زايد على ما حصر فيه او لمانع آخر فان وجود المقتضي لا يكفي في ثبوت الحكم من دون ارتفاع المانع لكن هذا يستلزم خروج المتجزي وهو مرغوب عنه واذا عرفت ما قلناه ظهر لك خروج علم المقلد وعلم جبرئيل اما الاول فلانه ليس مستندا الى دليل تفصيلي على كل مسئلة مسئلة وان كان له دليل واحد اجمالي في الجميع حيث يستدل على كل حكم من الاحكام بانه مما افتاه به المفتي وما هو كذلك فهو حكم الله في حقه واما الثاني فلانه ليس ناشئا عن الدليل وحاصلا منه اذ العلم الحاصل عن الدليل هو ما كان بالاستدلال وعلمه ليس بالاستدلال ولا باستنباط بل هو حاصل بالوحي وكذا علوم النبي صلعم والائمة عم ومن هنا يعلم اختلاف وجه خروج ذلك لان الجميع يخرج بحرف المجاوزة كما قال المص فهذا كله اذا حمل العلم في التعريف بمعنى القطع اما اذا حمل على الظن فعلمهم عم خارج ابتداء لان علومهم عم قطعية كما سيتبين ان شاء الله تع اما ضم قيد بالاستدلال الى التعريف كما فعله الحاجبي قاصدا به خروج علم جبرئيل والنبي صلعم وتطول الدارية علمهما بالاحكام عن الادلة ضروري عنا او حالهما ما الاستدلال فغير محتاج اليه بعد ما بيناه لخروجه بحرف المجاوزة واقول لو سلم ما ذكره فذلك لا يتيسر له مطلقا لا اعترافهم بتعبد النبي صلعم بالاجتهاد في بعض الاحكام كما سيجي بطلانه وح يكون علمه بذلك داخلا في التعريف ولا يخرجه قيد بالاستدلال كيف وهو بالاستدلال على ذلك التقدير فيكون خروجه مطردا ويراد بالادلة الاربعة المعروفة لما كان هذا التعريف مشتركا بيننا وبين مخالفينا في القياس وهم ارادوا بالادلة ما يشمل القياس اراد ان يبين ان المراد بالادلة في التعريف الاربعة المشهورة اعني الكتاب و السنة والاجماع ودليل العقل الشامل للاستصحاب والبراءة الاصلية ونحو ذلك كما تحقق



فصل وحده علما العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية قال

اما القياس فليس من الادلة عندنا معاشر الامامية ونستدل على ابطاله ان شاء الله تع فان قلت نحن لا نسلم القياس مطلقا فان منصوص العلة معمول عليه فيما بيننا قلنا في الكلام هنا كالمجمل وسياتي بيانه ان شاء الله تع وفي الحاشية فان قلت ذكر التفصيلية الحد غير محتاج اليه انا اريد بالادلة هذه الاربعة قلت ذكر التفصيلية ليلا يحمل الادلة على ما يعم التفصيلية والاجمالية فيدخل في الحد علم المقلد اذا استدل بدليله الاجمالي انتهى وحاصل الجواب ان ارادة الاربعة المذكورة من الادلة لا يغني عن ذكر التفصيلية كيف والاربعة المذكورة قد تراد من حيث اشتراكها في الدلالة وقد تراد تفصيلا من حيث خصوصية كل واحد منها في الدلالة على ان هذا المعنى ايضا قد يراد اجمالا وقد يراد تفصيلا وظاهر الطلاق الكلام في الادلة الاربعة قد يوهم خلاف المقصود فذكر التفصيلية لدفع التوهم فالحمل على التوضيح في التعريف امر مطلوب فينطبق التعريف على المط ويخرج علم المقلد بالنسبة الى دليله الاجمالي واعلم ان جميع ما ذكر بحث عن الجزء من المادتين الاصول والفقه لجزء اخر صوري لم يذكر البحث عنه ونحن نبينه فنقول الاسم منه اسم معنى وهو ما دل على شيء باعتبار صفة هي المقصودة منه وحاصله المشتق وما في معناه كالاصل فانه بمعنى المبني عليه الشيء ومنه اسم عين وهو ما يقابله اذا عرفت هذا فنقول اضافة اسم المعنى تفيد اختصاصه بالمضاف اليه باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف فاذا قلنا مكتوب زيد افادت الاضافة اختصاصه بزيد من حيث الكتابة لا من حيث كونه ملبوسا او مملوكا ونحو ذلك واضافة اسم العين تفيد الاختصاص مطلقا من غير تقييد بالصفة الداخلة في مفهوم المضاف فاذا قلت دار زيد افادت الاضافة الاختصاص في الملكية والسكنى واذا قلت علم زيد افادة الاختصاص باعتبار القيام والتعلق وحاصله ان اسم المعنى لما دل على صفة زايدة على الشيء فاذا اضيف دل على اختصاص تلك الصفة الماخوذة فيه بالمضاف اليه بخلاف اسم العين فان قيل صرح الحاجبي في شرح الكافية بان وضع الاضافة المعنوية على ان تفيد ان بين المضاف والمضاف اليه خصوصية ليست لغيره مما دل عليه لفظ المضاف وكلامه هذا يدل على ان اضافة اسم العين تفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف وهو خلاف ما قلتم قلنا لا تنافي بين الكلامين لان الاول اريد به نفي الدلالة مطابقة فكانه قيل ان اضافة اسم العين لا تفيد اختصاصا فيما دل عليه المضاف مطابقة وههنا غاية اثبات الدلالة الالتزامية فكانه قيل ان الاضافة المعنوية تفيد اختصاصا فيما دل عليه المضاف التزاما كما علمت في دار زيد حيث تفيد الاختصاص

اختصاصه باعتبار السكنى او الملكية فانه لا منافاة وح فاصول الفقه باعتبار الاضافة تفيد اختصاصه بالفقه من حيث الابتناء عليه والاستناد اليه **قال** وح علما العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية والصفة مشعرة بالاختصاص قول قد عرفت حده باعتبار المعنى الاضافي وهذا حده باعتبار المعنى العلمي وهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية ويراد بالقواعد الممهدة جميعها بناء على ان اللام للاستغراق وح فيخرج العلم بالبعض سواء علم البعض الاخر او لا فان العلم بالبعض مقيدا بتعلقه به مغاير له متعلقا بالمجموع الممهدة اي التي مهدت لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية ووجه كونها ممهدة ان المجتهدين لما احتاجوا في استنباط الاحكام الى المقدمات الكلية كاقتضاء الامر الوجوب والاجماع لا ينسخ وغيرهما مما وقع الخلاف فيها فتتبعوا ورتبوا في ذلك مسائل وحرروها واستدلوا عليها واجابوا عما يرد عليها ولم يهملوا ذلك اعانة لمن بعدهم على استنباط الاحكام بسهولة فدونوها وسموا العلم الحاصل علم اصول الفقه فهذا معنى كونها ممهدة فقولنا العلم بالقواعد وهي القضايا الكلية المشتملة بالقوة على احكام جزئيات موضوعها وتسمى تلك الاحكام فروعا واستخراجها منها تفريعا فقولنا العلم بالقواعد يخرج العلم بالجزئيات وبقوله الممهدة لاستنباط الاحكام يخرج به ما مهد لاستنباط الصنايع او التي مهدت لحفظ الاحكام او هدمها كعلم الخلاف فانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى حفظ الاحكام او هدمها من حيث هو كذلك وبقيد الحيثية يخرج المسائل المذكورة فيه الموافقة لمسائل الاصول كما يقال الوجوب يثبت بالمقتضي ويمتنع بالنافي لان الحيثيات متغايرة فهي من المسائل المشتركة بين العلمين من حيثيتين وبقولنا الشرعية الفرعية يخرج القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام العقلية او الشرعية الاصلية وبقولنا الممهدة لاستنباط الاحكام يخرج القواعد التي ليست ممهدة لذلك كالعربية والمنطق اذ الظاهر من التمهيد للشيء الاختصاص به وليست العلوم المذكورة كذلك وان كان مما يتوصل بها الى الاستنباط توصلا بعيدا ولم يزد على ذلك قيد عن ادلتها كما فعله غيره لفهمه من دون ذكره لان الاحكام الشرعية لا يكون استنباطها الا من الادلة التفصيلية ولذا قيل ان ذكره في الحد بيان للواقع ولما كان المراد من الاحكام القضايا لا الخطابات كما عرفت لا يرد ان استدراك الشرعية الفرعية وحاصل ان علم الاصول هو العلم بالقواعد التي مهدت لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية ويظهر لك كيفية الاستنباط بسبب تلك القواعد بان تجعلها كبرى وصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول مثلا الحج واجب حكم شرعي ولم يذكر

و الصفة مشعرة بالاختصاص فسلم الطرد من دخول العربية والمنطق ومباديه
من الاحكام المنطق والكلام والعربية والاحكام ومرتبته بعد الكل الاول
وموضوعه دلائل الفقه من حيث انها حجة فايدة وثمرته الفوز بالسعادة الدينية و
الترقي عن حضيض التقليد اذا استعمل فيما وضع لاجله ووجوبه
كفائي والقائل بالعينية شاذ متبع

تفصيلي هو قوله تع ولله على الناس حج البيت وقوله ع حجوا فيجعل صغرى سهلة الحصول هي
قولنا الحج مأمور به ويضم الى القاعدة الكلية وهي ان كل ما مور به واجب لينتج ان الحج واجب
او يجعل الزومية كلية منضمة الى مقدمة استثنائية عند الاستدلال بالقياس الاستثنائي
الذي يستنتج منه بوضع مقدمة كقولنا كلما كان الشيء حجا او غيره مأمورا به فهو واجب
لكنه مأمور به ونحو ذلك ثم ان اصول الفقه ليس علما مخصوصا بهذا العلم بل من الاعلام
الجنسية المتناولة افرادا متعددة فانا القائم منه بزيد غير القائم منه بعمرو وكونه هنا
الفقه حدا له اما ان يراد انه حد له بحسب الاسم وان المراد من الحد المعرف كما هو اصطلاح هذا
الفن فلا يصرح في التدبين عليها اشتماله على الغاية الخارجة عنه واعلم ان اصول الفقه لقب لهذا
العلم واللقب علم يشعر بمدح او بذم واصول الفقه يشعر بابتناء الفقه في الدين عليه وهو
صفة مدح وان ما لم يقل حده لقبا كما قاله الحاجبي لان هذا الحد من حيث العلمية لا من
حيث اللقبية وفي الحاشية قال الحاجبي واما حده لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية انتهى وقيل عليه ان تحديده
ليس من جهة كون اسمه مشعرا بمدحه بل غرض الحد افادة تصوره لا غير وايضا المقصود
في هذا الحد انه كما يتوصل به الى استنباط الاحكام الشرعية يتوصل به اليها ايضا وقد يجاب عنها
بنوع من العناية انتهى والجواب بالعناية اما عن الاول فبان اصول الفقه لما كان لقبا يشعر
بابتناء الفقه عليه وهو صفة مدح له فهو حد له لكونه علما اللقب سواء كان تعريفه بالعلمية اولا
فمقصود القائل بقوله اما حده لقبا حده باعتبار العلمية الملزومة اللقبية فليست اللقبية
ملحوظة اصلا وان كانت لازمة واما عن الثاني فبان المراد ما يتوصل به توصلا قريبا
والمنطق وغيره ليس كذلك مدظله والصفة مشعرة بالاختصاص فسلم الطرد من
دخول العربية والمنطق الصفة الماخوذة في التعريف اعني الممهدة مشعرة باختصاص
هذا التعريف بالعلم المخصوص فلا يكون القواعد التي ليست ممهدة لذلك من هذا العلم والتي
ممهدة للاستنباط ليست الا قواعد هذا العلم فلا يرد على طرده دخول العربية والمنطق
لان قواعدهما ليست ممهدة لذلك وان كان مما يتوصل بها اليه توصلا بعيدا لكن يرد
عليه نقضا على طرده ويجاب بان الحيثية معتبرة في التعريف فيندفع
مدظله ومباديه من المنطق والكلام والعربية والاحكام لهذا العلم مباد تصورية
ومباد تصديقية وقد عرفت معنى المبادي سابقا فمبادي التصديقية ماخوذة من
المنطق وهو ظاهر لانه مما يتوقف عليه جميع العلوم ومن الكلام لتوقف الادلة الاجمالية

عليه لكون الكتاب والسنة حجة على معرفته تع وصدقه وصدق المبلغ المتوقف على دلالة
المعجزة عليه وعلى علمه وقدرته ونحو ذلك ومما هو وظيفة الكلام ومن العربية لان
الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة والنحو ونحوهما
لاختلاف المعاني عند اختلاف الحركات ثم انه ليس جميع مسايل هذه العلوم مما يتوقف
عليها هذا العلم بل بعضها فلذا اورد من التبعيضية وربما يوجد هذا الوجه في الحا
واما مبادية التصورية فهي الاحكام انفسها لانها مما يتوقف عليها المقصود تصورا وذلك
لان مقصود الاصولي اثبات الاحكام ونفيها من حيث انها مدلولة للادلة السمعية و
مستفادة منها مثلا اذا قال الامر للوجوب كان معناه انه دال عليه ومفيد له فقد
وقع الوجوب جزء المحمول فلا بد من تصوره ليصح اثباته او نفيه وليس يتوقف عليها
تصديقا لان ذلك غاية هذا العلم فلو توقف عليه لزم الدور واعلم ان المبادي التصديقية
هي الغير البينة من شانها ان تبين في علم اخر وتذكر في ذلك العلم على انها مسلمة فيه كانت
قريبة من الطبع ليسكن اليها المتعلم او تبين بعده بما يمكن معرفتها تلك المسايل عليه ان
لم يكن كذلك كما ترى المبادي التصديقية في هذا الفن واما المبادي التصورية للعلم فلا
ان تبين في ذلك العلم لانها لو بينت في علم اخر والمفروض انها تصورات لم يكن من مسايل
ذلك العلم وهو ظ فيكون مبادي تصورية له فلا حاجة في بيانها الى اخر لزم الدور او التسلسل
او الترجيح بلا قرينة مرجح لتساويهما في الاستمداد فظهر بطلان ما يقال ان علم الاصول يستمد
من علم الاحكام اعني الفقه لان بيان مفهومات الاحكام وظيفة الفقه وان مبادي
العلم قد تبين في علم اخر اذ في ظهر ان الاحكام كلها من مبادي هذا العلم لا يقال الثنا
التصورية ليست محصورة فيما ذكره من الاحكام بل هنا مباد اخر تصورية كتصور الموضوع
والمحمول من المسايل فما وجه الاقتصار على هذه لانا نقول هذه المبادي التصورية كانت
شائعة في جميع المسايل مشتركة بينها اشير اليها منفردة بخلاف غيرها من التصورات المتفرقة
فانها مخصوصة بالبعض دون البعض فلم تفرد بالتدوين بل ذكرت مع ما يحتاج اليها من
المسائل واعلم ان المستفاد من كلام الحاجبي انه جعل المبادي المنطقية من المبادي الكلامية
واعترض عليه بان نسبة العلوم الى المنطق واحدة فنسبة الاصول كنسبة الكلام لتوقف
كل منهما عليه وجعله من المبادي الكلامية ليس اولى من العكس وقد يجاب بان علم الكلام
لما كان رئيس العلوم الشرعية واعلاها والمنطق مما يحتاج اليه جميع العلوم نسب الى الكلام
نفعهما الشانه وفيه ما فيه والاولى التصريح بالمنطق كما فعله المص ومرتبته بعد الكلام

الاول   يريد بيان مرتبة علم الاصول بين العلوم وتوضيحه ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاحتياج علم آخر اليه من حيث كونه مباديه او نحو ذلك من الامور المثبتة بمحالها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن المنطق والكلام والعربية لافتقاره واستغنائها عنه اما عن المنطق فلاحتياج جميع العلوم اليه واما عن الكلام فلان المباحث عن معرفة الله تع وكيفية صفاته الثبوتية والسلبية فلما عرفت من توقف الادلة عليه واما عن العربية فلان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة والنحو كما عرفت واما الاحكام فانها تبين فيه كما قلنا

وموضوعه دلائل الفقه من حيث الاستنباط   المشهور بين العلماء ان موضوع هذا العلم دلائل الفقه لا مطلقا بل من حيث كيفية استنباط الاحكام منها لانه يبحث عن الاصول المعارضة لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباطها منها كالعموم والخصوص والامر والنهي وغيرها وكلها اعراض ذاتية لها وليس موضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضها الذاتية والمراد ان المبحوث عنه الادلة اجمالا اذ الادلة التفصيلية الجزئية للمسائل المفصلة الفقهية ليست من الفن وقد سبق الى ذلك اشارة وذهب بعضهم الى ان موضوعه الادلة مع الاجتهاد والترجيح وبعضهم ان موضوعه الادلة والاحكام نظرا الى انه قد يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لها كما يقال الوجوب موسع ومضيق وعلى الاعيان والكفاية ونحو ذلك وليس بشيء لان البحث في الحقيقة بحث عن الادلة السمعية كانه قيل الامر يدل على الوجوب الموسع او المضيق ونحو ذلك

وثمرته السعادة الابدية   هذا العلم ليس مقصودا في نفسه بل المقصود منه التوصل الى استنباط الاحكام لتحصل معرفة احكام الله تع التي هي سبب الفوز بالسعادة الابدية فثمرته حقيقة الفوز بالسعادة الابدية والترقي عن حضيض التقليد لكن هذه الثمرة انما يترتب عليه اذا استعمل هذا العلم فيما وضع لاجله اما اذا لم يستعمل في ذلك لعدم القدرة او نحو ذلك فلا يترتب عليه تلك الثمرة اذ مجرد علمه لا يوجب ذلك ما لم يكن مستعملا في الاستنباط الذي هو موضوعه

ووجوبه كفائي والقائل بالعينية شاذ   اختلفوا في وجوب علم الاصول هل هو على الكفاية او الاعيان فالمشهور وعليه الجمهور انه واجب على الكفاية وقيل على الاعيان وهو شاذ لا يلتفت اليه والخلاف في ذلك متفرع على الخلاف في الاجتهاد فان قلنا بوجوبه كفاية كان علم الاصول كذلك وان قلنا عينا كان علم الاصول كذلك والحق وجوب الاجتهاد كفاية

والدليل عندنا ما يمكن التوصل

لانا نسلف لم يكلفوا العوام في عصر من الاعصار ولو كان وجوبه عينيا لكلفوهم به لان الامر بالمعروف واجب ولان وجوبه كذلك يؤدي الى الحرج والحرج لتوقفه على تحصيل مقدمات واسباب يحتاج في معرفتها الى صرف العمر كله او اكثره فلو وجب على كل واحد لفات معاشهم ولزم تضررهم كما لا يخفى وهذا بخلاف وجوبه كفاية لقيام المجتهدين بذلك والباقون يقلدونهم في الاحكام نعم يعتبر الاشتغال بهم فلو كان مجتهد في المشرق لم يسقط الوجوب على اهل الغرب واعلم ان الشيخ الشهيد ره في الذكرى قد نقل وجوب الاجتهاد عينا على العوام عن بعض فقهاء الحلبيين ونقله المص في الحاشية وذلك لا يخلو من اشكال ولعلهم يريدون بذلك انه واجب عينا اذا لم يكن مجتهد يقلد في الاحكام او يرجعون في ذلك اليه الى ما هو سهل مما هو متعسر وهو بعيد لا يخلو من لزوم حرج ظاهر واستدل العلامة على وجوب علم الاصول كفاية بانه مما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب كفاية وكلما يتوقف عليه الواجب كفاية يكون واجبا على الكفاية فيكون علم الاصول الموقوف عليه الاجتهاد تابعا له في كيفية الوجوب فيكون واجبا على الكفاية وفي الدليل بحث من وجهين الاول ان من قال بوجوب الاجتهاد عينا يمنع الصغرى على ما عرفت وثانيهما انا لو سلمنا وجوب الاجتهاد كفاية فلا نسلم ان كلما يتوقف عليه الواجب كفاية يكون وجوبه كذلك الا ترى ان المعارف الخمس مما يتوقف عليها الاجتهاد على تقدير كونه كفائيا مع ان وجوبها عيني بالنسبة الى كل احد اجماعا فان قيل المراد ان كلما يتوقف عليه الواجب الكفائي فهو كذلك من حيث توقف الواجب الكفائي عليه لا مطلقا والمعارف الخمس كذلك قلنا فيصير المدعى ح ان علم الاصول من حيث توقف الاجتهاد الواجب كفاية عليه واجب كذلك فلا نزاع لاحد فيه مع ملاحظة قيد الحيثية وقد يجاب عن الكبرى بان الاوسط في الدليل ليس ما ذكرت من قولك ما يتوقف عليه الواجب كفاية بل هو مع شيء آخر مضمر هو قولنا وتحصيله لاجله ليكون الكبرى قولنا وكلما يتوقف عليه الواجب كفاية ويكون تحصيله لاجله فهو واجب كفائي وح فلا ترد المعارف الخمس لانها ليست مما تحصيلها لاجل الواجب الكفائي بل تحصيلها واجب في نفسه من لوازم الايمان وفيه نظر اذ ح يكون اخذ ما عدا ذلك القيد في الوسط لغوا مستدركا فانه يكفي في الدليل ان يقال علم الاصول تحصيله لاجل الواجب الكفائي وكلما يكون تحصيله لاجل الواجب الكفائي فهو واجب كفائي من غير حاجة الى ضم توقف الواجب كفاية عليه وجعله جزءا من الوسط   الدليل عندنا ما يمكن

بصحيح المعرف للمطلوب خبري لكن كان لودرج المستقول والخبري البجاج كحد وغيره غير بافعلان فصاعدا
بحث غير انه منعلت لو بان او يسلم الذات تخرجت م

اللوم

التوصل ٢ هذا شروع في المبادي المنطقية والدليل في المرشد والدال وقد يطلق على ما به الارشاد وفي اصطلاح الاصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قولنا الى مطلوب خبري ولم نقل الى العلم بمطلوب خبري لتدخل الدلايل الظنية باسرها فان اكثرها امارات لا تفيد العلم وقيد الامكان دون التوصل بالفعل ليدخل الدليل المغفول عنه فانه ليس مما يتوصل فيه بالفعل ثم يمكن ان يتوصل فيه والحاصل ان الدليل بما هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلو لم ينظر فيه احد لا يخرج عن كونه دليلا فاعتبر الامكان لادخال مثل ذلك والمراد من النظر فيه ما يشمل النظر في نفسه وصفاته واحواله فيشمل المقدمات التي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب كالعالم وقيد الصحيح لاخراج الفاسد فانه ليس سببا الى مطلوب وان افضى اليه اتفاقا والمراد بصحيح النظر ان يكون مشتملا على شرايط النظر مادة وصورة وقيد الخبري في التعريف لاخراج القول الشارح والحد فانه ليس هو موصلا الى مطلوب خبري كما انه صار اخذه في الحد موجب لشموله الموصل مطلقا وكما انه ذكر التصوري فيه مخرج للدليل ومخصص له بالقول الشارح هذا تعريف الدليل عند الاصوليين واما عند المنطقيين فهو قولان اي قضيتان معقولتان او ملفوظتان فصاعدا يكون عنه قول آخر وتوحيد الضمير للاشعار بان الهيئة التركيبية لها مدخل في الايصال الى القول الآخر عن هذا المجموع الذي عرضت له الهيئة التركيبية وذكر فصاعدا ليتناول القياس المركب بقسميه فيتل وصف القول بالآخر مما لا بد منه في التعريف والا لدخل كل قضيتين فانهما اما يكون عنهما احدهما وهو فاسد لان معنى يكون عنه نشيا عنه وليس كل قضيتين كذلك هذا والتعريف المذكور لا يختص بالبرهان بل تدخل فيه الامارة وما عدا القياس البرهاني من الجدلي المركب من القضايا المشهورة او المسلمة لالزام الخصم حفظا للاوضاع وهدما لها او الخطابي المركب من القضايا الظنية مقبولة او غيرها لاقناع من هو قاصر عن ادراك البرهان والشعري المركب من قضايا مخيلة لافادة القبض والبسط في الاحجام والاقدام والمغالطي الذي يتركب من القضايا الشبيهة بالمشهورة ويسمى شغبا او بالاوليات ويسمى سفسطة لشمول التعريف جميع ذلك ويشمل القياس البرهاني وغيره من الصناعات الخمس ويشمل الاستقراء والتمثيل ايضا ولو ابدل القول يكون عنه في التعريف بقوله يستلزم لذاته لخرجت الامارة ونحوها عن الحد ولاختص بالقياس البرهاني المولف من المقدمات القطعية لان غير البرهاني ليس مستلزما لشيء آخر فانه لا علاقة عقلية بين الظن وما

يستفاد

والاشعري لا يفرق بينها في عدم الاستلزام والنظر تامل معقول لكسب مجهول والعلم صورة حاصلة عند المدرك او حصولها عنده او صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض فدخل الاحساس او صفة يتجلى بها امر معنوي لمن قامت به فخرج متن

يستفاد منه حتى يوجب الاستلزام اذ قد ينتفي الظن مع بقا سببه واعتبر ذلك في الغيم الرطب الذي يحصل منه الظن بالمطر فان هذا قد ينتفي مع بقا الغيم الذي هو سببه وككون مركب القاضي على باب الحمام لظن كونه داخله فانه قد ينتفي هذا الظن مع بقا السبب كما لا يخفى هذا وفي المقام بحث ينبغي التنبيه عليه وحاصله انا اذا اردنا بالامارة الخارجة المفردات التي هي دليل عند الاصوليين كالغيم وكون مركب القاضي على الباب ونحوهما من المفردات فظاهر انها خارجة عن التعريف لكن لا يفيد الاستلزام بل يفيد قولان فصاعدا لعدم كونه قولين وان اردنا بالامارة القياس المؤلف من المقدمات الظنية او الشعرية كما هو الظاهر فلا نسلم انها لا تستلزم قولا آخر كيف وقولنا العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم مستلزم قطعا لقولنا العالم قديم بمعنى انه لو تحقق الاول في الواقع لتحقق الثاني قطعا وهو معنى الاستلزام نعم الملزوم فيه غير ثابت في الواقع والاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف لا يكون مستلزما واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي لا شبهة فيه والذي يرشد اليه ان احد المنطقيين الاستلزام في التعريف وجعله مع ذلك شاملا للصناعات الخمس مع البرهاني والجدلي والشعري والخطابي والمغالطي لا يقال تدخل الصناعات في ذلك التعريف هو انهم شرطوا في الاستلزام تسليم المقدمات حيث قيدوا انه متى سلمت وهو يشعر بان الاستلزام في غير البرهان انما هو على تقدير التسليم فقط فلا استلزام مطلقا الا فيه فلا يكون التعريف الخالي من قيد التسليم كما هو هنا شاملا للامارة لانا نقول لا معنى للاستلزام بسبب التسليم فان التسليم لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق الملزوم او اللازم غير شرط في ثبوت اللزوم نعم فايدة قيد التسليم التنبيه على ان مقدمات القياس من حيث هو قياس لا يشترط ان تكون مسلمة صادقة في نفس الامر واعلم انا نظم من كلام بعضهم ان الاصوليين لا يطلقون الدليل على القضايا بل على المفردات فقط فعندهم ان العالم دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فان ثبت هذا وجب حمل قولنا النظر فيه في تعريف الدليل على النظر في صفاته واحواله لا ابقى على عمومه ليتناول المقدمات ايضا وعلى كل حال فالدليل لا بد فيه من مقدمتين لان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم للمحكوم عليه لا بد فيه من مستلزم للمحكوم به لينتقل الذهن منه الى المحكوم به ولا بد من كون المستلزم ثابتا للمحكوم عليه ليلزم من ثبوته له ثبوت لازمه اعني المحكوم به له فيكون الحاصل جزئيا وذلك لا يتم الا بعقد مقدمتين احدهما مشعرة باللزوم وهي الكبرى والاخرى بثبوت الملزوم للمحكوم عليه وهي الصغرى لكن وجوب المقدمتين عند المنطقيين ظاهر على مذهبهم وعند

بقولهم

الأصوليين من حيث يتعلق بالنظر   مد ظله والأشعري لا يفرق بينهما في عدم
الاستلزام اختلفوا في كيفية حصول النتيجة فذهبت المعتزلة إلى أنه بطريق التوليد لأن
الأفعال الاختيارية عندهم قسمان واقع بالمباشرة وقسم بالتوليد فما يفعل ابتداء كاعتماد
الحيوان على شيء مثلاً يسمى مباشرة وما يقع بعده بتوسطه يسمى توليداً كحركة
المفتاح بسبب حركة اليد فالنظر لما كان فعل العبد واقعاً بمباشرته كان ما يحصل بعده من
العلم بالنتيجة بطريق التوليد والمراد من كون المترتب على النظر أعني العلم بالنتيجة فعلاً له
أثراً حاصلاً بسبب الفعل لا تأثيراً لعدم كون العلم فعلاً وذهبت الحكماء إلى أن حصول العلم بعد
النظر واجب بناءً على أصلهم من أن المبدأ الفياض موجب بالذات وفيضان الممكنات موقوف
على استعدادات والتخلف لعدم الاستعداد فمتى حصل الموقوف عليه بتمامه وجب حصول
الموقوف وأما الأشاعرة فذهبوا إلى أن حصول النتيجة بعد النظر بطريق العادة بمعنى
أن العادة قد جرت من الله بإيجاد العلم بها من غير استلزام بينهما لأن حصول العلم بعد النظر
ممكن ولا مؤثر ولا في الوجود إلا الله بناءً على قولهم لكنه متكرر دائمي فيكون عادياً فلا
فرق بين الظني والقطعي في عدم الاستلزام عندهم لكن بينهما فرق وهو أن البرهان مما
يمتنع عادة تخلف النتيجة عنه وإن جاز عقلاً بخلاف الأمارة فإنها مما يصح تخلفها عنها
عادة والحق أن حصول النتيجة بعد النظر الصحيح لازم لزوماً عقلياً يمتنع التخلف عنه من
غير أن يكون بطريق التوليد   والنظر تأمل معقول لكسب مجهول   لما اشتمل تعريف
الدليل على النظر حاول تعريفه وعرفه بأنه تأمل معقول لكسب مجهول وأراد بالمعقول ما
كان معلوماً للنفس تصوراً أو تصديقاً يقينياً واحداً أو أكثر ليدخل التعريف بالمفرد وبالمجهول
ما هو أعم منهما ووجه إيثار المعقول على المعلوم أنه لو ذكر المعلوم لخرج أكثر الدلائل الفقهية لأنها
مظنونة لا معلومة إلا أن يتكلف بأن يراد من المعلوم ما يعم العلم والظن وهو تكلف بخلاف
المعقول فكان التعريف بها أولى   مد ظله والعلم صورة حاصلة عند المدرك وحصولها
عنده   اختلفوا في تحديد العلم فالمشهور أنه يحد وقيل لا يحد ثم اختلفوا في وجه عدم التحديد
فقيل لعدم احتياجه إلى التحديد لكونه بديهياً وقيل لأنه يمتنع تحديده واختار الأستاذ أدام ظله
أنه يحد وعرفه بتعريفي الحكماء ومصطلح الأصوليين وقدم تعريفي الحكماء لمناسبة المبادي المنطقية
والتعريف الأول أعني كونه صورة حاصلة عند المدرك هو تعريف من قال بأن العلم من مقولة
الكيف وأما الثاني أعني حصول صورة عند المدرك فهو تعريف من قال بأنه من مقولة الإضافة
وبعض من قال بأنه من مقولة الكيف قال وإنما عرفه بذلك للتنبيه على أن الإضافة لازمة للعلم

بدونها وفي الحاشية قال أستاذنا المحقق اليزدي قدس سره في حواشي تهذيب المنطق اختلفوا
في أن العلم بالشيء هل يستلزم وجوده في الذهن أم لا بل هو تعلق أو صفة ذات تعلق بالمعلوم
بها ينكشف عند العالم من دون أن يقتضي وجود المعلوم في الذهن فالفلاسفة و
المحققون من المتكلمين كالمحقق الطوسي ره على الأول وجمهور المتكلمين على الثاني وعلى
الأول فلا نزاع في أنا إذا علمنا شيئاً فقد تحقق أمور ثلاثة صورة حاصلة في الذهن وحصول
الصورة فيه وقبول الذهن لتلك الصورة فاختلف الأولون في أن العلم أي هذه الثلاثة فمن قال بالأول
جعله من مقولة الكيف ومن قال بالثاني جعله من مقولة الإضافة ومن قال بالثالث جعله من
مقولة الانفعال انتهى والحاصل أن كل من نفى الوجود الذهني قال بأن العلم من مقولة الإضافة
لعدم صورة في الذهن على مذهبه ليكون من مقولة الكيف وعدم قبول الذهن لصورة
ليكون من مقولة الانفعال فهو عبارة عن التعلق الخاص بين العالم والمعلوم وليس هذا
إلا الإضافة وأما القائلون بالوجود الذهني كما هو الحق فمنهم من قال بأنه من مقولة الكيف
وأن العلم هو نفس الصورة ومنهم من قال بأنه من مقولة الإضافة كالإمام ومتابعيه القائلين
بأن العلم عبارة عن التعلق الخاص مع كونهم معترفين بالوجود الذهني ومنهم من قال بأنه من
مقولة الانفعال وأنه قبول الذهن لتلك الصورة وانتقاشه بها فالعلم إلا الحق بعد القول
بالوجود الذهني وأن العلم من مقولة الكيف أن الأشياء بأنفسها موجودة في الذهن كما هو
مذهب المحققين لا بأشباحها وأمثالها كما هو مذهب شرذمة قليلة لا يعبأ بهم
مد ظله أو صفة توجب لمحلها تمييزاً لا يحتمل النقيض فدخل الإحساس وصفة تنجلي بها
الأمر المعنوي لمن قامت به فخرج   الأصوليون قد اختلفوا أيضاً في تعريفه والأكثر
على صحة تعريفه وعرفوه بتعريفين الأول أنه صفة توجب لمحلها تمييزاً لا يحتمل النقيض والمراد
بالصفة ما قام بالغير توجب لمحلها الذي هو النفس الناطقة تمييزاً متعلقاً بشيء لا يحتمل متعلق
ذلك التمييز نقيض ذلك التمييز وذلك التمييز إما في التصور وهو الصورة الحاصلة في
الذهن المتعلقة بشيء والتعلق الحاصل بين العالم والمعلوم لأنا إذا تصورنا الإنسان فإنه
يحصل في ذهننا صورة متعلقة بماهية الإنسان لا يحتمل متعلقه أعني الماهية نقيض تلك
الصورة لما ثبت من أن التصورات لا نقيض لها وإما في التصديق اليقيني وهو عبارة
عن الإثبات والنفي المتعلقين بالنسبة الحكمية فإن في قولنا الإنسان كاتب فقد حصل
إثبات نسبة الكتابة إليه بحيث لا يحتمل متعلقه أعني تلك النسبة نقيض ذلك
الإثبات الذهني وهو سلب الكتابة النسبة لا يحتمل نقيض الأمر لأنه يقيني فالواقع فيه هو

ذلك التمييز اعني الاثبات ولا عند المميز في الحال لجزمه ولا في المال لاستناده الى موجب فقولنا
صفة تدخل جميع الصفات وبقولنا توجب لمحلها تمييزا اخرج الصفات التي ليست كذلك
كالسواد والبياض ونحو الشجاعة والجبن فانها توجب لمحلها المتصف بها تميزا عن غيره كتمييز
المتصف بالشجاعة عن الجبان لا انها توجب تمييز شيء بخلاف العلم فانه كما توجب للمحل تمييزا
عن الغير كالجاهل يوجب تمييز الشيء عنده وبقولنا لا يحتمل النقيض يخرج لما عدا اليقيني
كالظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد اما الثلاثة الاول فظ واما الاخران فلانهما
وان لم يحتملا النقيض في الحال لكنه يمكن ان يلوح امر يوجب النقيض وليس في تخصيص المص
خروج الظن والجهل المركب عن التعريف دلالة على انه اراد انهما فقط خارجان بل اراد
ذلك مثلا وهذا التعريف شامل للاحساس اعني هذا التعريف للاصوليين وهو تعريف
من يجعل ادراك الحواس علما هذا والاعتراض بانه على مقتضى هذا التعريف
يلزم ان لا يكون شيء من التصور والتصديق علما كما ذكره بعض علماء الكلام وذكره الاستاد
المص في حواشي هذا الكتاب وارد عليهم فانك قد عرفت ان التصور والتصديق هو ذلك
ذلك التمييز لا الصفة الموجبة له فلا يكون التعريف شاملا لشيء منهما والتزام ذلك
لا يخلو من تعسف فالاولى تغيير التعريف بانه تمييز لا يحتمل النقيض الخ فانه صفة يتجلى
بها امر معنوي لمن قامت به ادراك الحواس كادراك المسموعات وادراك المبصرات كما هو مذهب
الاشعري فانه ذهب الى ان وحض هذا التعريف للاصوليين وهو تعريف من يجعل ادراك
الحواس علما ويدخل فيه ادراك الكليات المعقولة والجزئيات الموهومة والمراد بمن
قامت به النفس الناطقة التي هي محل تلك الصفة وبقيد المعنوي والمراد به المقابل للامر
الحسي الذي هو محسوس بالحس الظاهر يخرج ادراك المحسوسات عن التعريف مد
ظله ومعلوميته مما علم به وعلم كل احد بوجوده لا يوجب دورا ولا بداهة اذ حصول
الشيء غير تصوره القائلون بعدم تحديد العلم كما عرفت فرقتان فرقة ذهبت
الى ان ذلك يمتنع والاخرى الى ان العلم بديهي والحد للكسبي والاستاد المص اشار الى جوابي
دليليهما فالاولى قالت غير العلم من الاشياء لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف
معلومية كل منهما على معلومية الاخر وهو دور والاخرى قالت كل احد يعلم بانه موجود
وهذا العلم حاصل لكل احد وان لم يكن له ممارسة النظر فيكون حاصلا بلا كسب وهو معنى
البديهي واذا كان الخاص بديهيا كان العام اولى بالبداهة لتوقف العلم بالخاص على
العلم به والجواب منع لزوم الدور في الاول لقولك غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم به لزم

الدور

و معلوميته مما علم به و علم كل احد بوجوده لا يوجب دورا
ولا بداهة اذ حصول الشيء غير تصوره وامتناع النقيض
لعادة او حس لا ينفيه الامكان نظرا الى قدرة الله سبحانه
وقد يظن منافات مطلق التجويز الجزم وفيه ما فيه
متن

الدور قلنا ان اردت ان تصور غير العلم متوقف على تصور حقيقة العلم فهو فاسد فان بذلك ٢
اكثر الناس يتصورون اشياء كثيرة ولا يعرفون حقيقة العلم وان اردنا انه يتوقف
على حصول حقيقة العلم في الذهن حيثما ان تصور غير العلم متصور متوقف على
حصول علم جزئي متعلق به وحصول العلم الجزئي مستلزم لحصول ماهية العلم في ضمنه
فبعد تسليم ان طبيعة العلم ذاتية لجزئياتها وان حصول احدها مستلزم لحصولها لا يقتضي
فان الحصول في الذهن غير التصور فان اكثر الاشياء قد يكون حاصلة للنفس وغير
متصورة لها كالشجاعة الحاصلة للنفس وان لم يتصورها واحد فنقول تصور حقيقة العلم
متوقف على العلم بغيره واما العلم بغيره فلا يتوقف على تصور حقيقة العلم فاين الدور ومنع
البداهة في الثاني قولك العلم بانه موجود حاصل لكل احد وان لم يكن من اهل النظر
قلنا الضروري حصول ماهية العلم لكل احد في ضمن هذا الجزئي الحاصل غير التصور والحصول ٢
المتنازع فيه فان الشيء قد يكون حاصلا غير متصور كما بيناه فلا يلزم من حصول التصور
فاين البداهة وهما فرقتان ظهر لك ان سند المنع في الموضعين واحد هو قوله مد ظله اذ
حصوله غير تصوره هذا ولنا على الدليل الثاني جواب آخر وهو منع كون العام ذاتيا له
وبعد التسليم يمنع كون الخاص متصورا بالكنه ليلزم منه تصور العام و
امتناع النقيض لعادة او حس لا ينفيه الامكان نظرا الى قدرة الله سبحانه وقد يظن و
منافاة مطلق التجويز الجزم وفيه ما فيه يرد على تعريفه العلم بانه صفة توجب
لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض اعتراض اراد ان يشير الى جوابه والاعتراض ان التعريف غير
جامع لخروج بعض افراد العلم عنه فان العلوم العادية التي تكون مستند العلم بها التجربة بان
العادة واستمرت على ذلك المنوال ككون الجبل حجرا من افراد العلم ومع هذا لا يصدق
عليها التعريف فانها ليست مما لا يحتمل النقيض لان الحاكم بهذا الحكم يجوز سلب الحجرية عن
الجبل اما بانقلابه ذهبا او بانعدامه بناء على انه تعالى قادر مختار لا يمتنع عليه شيء كما هو
ثابت بالدليل القطعي ومجمع عليه بين اهل الملل والجواب انا لا نسلم انه مثل هذا من العلوم
يحتمل النقيض فان العلم بكون الجبل حجرا مما يمتنع نقيضه عادة لان العادة قاضية بامتناع
كون الشيء في وقت واحد متصفا بالنقيضين فمتى اتصف بالحجرية استحال عادة اتصافه
بغيرها في ذلك الوقت وهذه الاستحالة هي عدم احتمال النقيض نعم هو بالنظر
الى قدرته سبحانه المتعلقة بجميع المقدورات جائز وجوازه بالنظر الى قدرته تعالى لا
ينفي كونه ممتنعا نقيضه بالنظر الى العادة فان ذلك اعتبار آخر مغاير لهذا كما لا يخفى ٢

ثم ان كان اذعانا بنسبة فتصديق والا فتصور وكل من كل غير بديهي للكسبي ولا كسبي للبديهي ولزوم طلب المجهول المطلق وليس بديهي التصور ما زعمه الحاجبي وتعليله عليل

متن

ألظان مطلق بجويز النقيض مناف للجزم وبجويز النقيض ولو باعتبار ما لا يجامع الجزم بحكم من الاحكام وقد بين ذلك ايضا في الحاشية بقوله لان تجويز النقيض لا يجامع الجزم بعدمه ويؤيد تجويزه ان سبب العلم العادي استمرار العادة وعدم خرقها لكنها قد انخرقت مرارا كثيرة بمعجزات الانبياء وكرامات الاولياء ودعوات اهل الدعاء فلم يبق لنا وثوق بانها لا تنخرق فيما بعد واذا جاز انقلاب العصا حية بمعجزة نبي جاز انقلاب الحجر ذهبا بكرامة ولي نعم لنا ظن قوي متاخم للعلم بعدم وقوع ذلك في هذا الوقت ولشدة قرب هذا الظن من العلم نحسبه علما فاله بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات انتهى وحاصله ان اطلاق العلم عليها مجاز لقربها من العلم كما عد بعضهم الحدسيات والتجربيات من اليقينيات مع انها من الظنيات وخرجها عن التعريف غير مضر ولا حاجة الى الجواب بدخولها الا انا نعرف العلم ولئن سلمنا علمها قلت في كون مطلق التجويز منافيا للعلم نظر فان ذلك يؤدي الى انا لا نحصل الجزم بالحسيات المتفق على حصول الجزم بها مثلا كون هذا الجسم في الحيز المعين علم قطعا مع انه يحتمل في ذلك الوقت ان لا يكون فيه بل في حيز اخر بدلا عنه هذا لان فرض مثل ذلك لا يوجب محالا في نفس الامر فيلزم ان لا يكون علما والحق ان الحكم المستند الى الموجب من عادة او حس لا يحتمل النقيض في الواقع بمعنى ان الحاكم به لا يجوز نقيضه في وقت ما لاستناده الى امر موجب له واما بالنظر الى كون الحكم مما يمكن صدوره خلافه من القادر المختار فلا يضر في الامتناع العادي وان احتمال النقيض المضر في حصول العلم هو الاحتمال مع قطع النظر عن قدرته تعالى كما في الحكم الغير المستند الى الموجب كالظن والتقليد والجهل المركب كما اسلفنا

متن

ثم ان كان ادعانا بنسبة فتصديق والا فتصور العلم ضربان لانه ان كان اذعانا بنسبة اي حكما واعتقادا بوقوع نسبة او لا وقوعها بمعنى اذعان ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو التصديق ولا بد فيه من تصور المحكوم عليه وبه والنسبة وان لم يكن كذلك فتصور ويندرج فيه الشك والوهم والمفردات والانشاءات ثم ان كلا من التصور والتصديق امر مباين للاخر بالحقيقة فانا اذا تصورنا نسبة الى اخر بالثبوت او النفي ولم نذعن بثبوت النسبة او لا ثبوتها فقد علمنا ان النسبة ضربا من العلم لان الشك يعد من العلم ثم اذا زال الشك حصل لنا اذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها فقد حصل لنا بها ضرب من العلم مغاير للعلم بها في الضرب الاول بالحقيقة لشهادة الوجدان بذلك ولان الاول لا يجري فيه الصدق والكذب كما في الثاني فاختلفا في اللوازم وهو

ويجوز طلب البسيط بالرسم واستغنا المركب عن الطلب ثم والذكر النفسي ان امتنع نقيضه مطلقا فكام علم او عند الذكر فاعتقاد او لا دكلا فالراجح ظن والمرجوح وهم والمساوي شك متن

دليل اختلاف الملزومات لا يقال التصور مطلقا ليس قسما من العلم لان العلم على ما عرفتموه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض وهو لا يشمل التصور مطلقا لان منه الظن الذي لا يدخل تحت العلم لانا نقول يجوز ان يكون القسم اعم من المقسم من وجه كما صرحوا به على انا نقول العلم بمعنى الادراك مطلقا لا بالمعنى الا منه وكل من كل غير بديهي للكسبي ولا كسبي للبديهي ولزوم طلب المجهول المطلق وليس بديهي التصور ما زعمه الحاجبي وتعليله عليل ليس كل واحد من كل من التصور والتصديق بديهيا وهو ما لا يحتاج الى نظر وكسب لانه لو كان كذلك لكان الكل حاصلا من غير نظر وكسب والثاني باطل لان بعضا لا يحصل الا بالنظر والكسب كتصور الروح والتصديق بان الممكن يحتاج الى المؤثر لامكانه او لحدوثه وليس كل واحد من كل التصور والتصديق كسبيا وهو ما يحتاج في حصوله الى نظر وكسب لانه لو كان كذلك لما حصل لنا شيء بدونا النظر والكسب والثاني بط فان بعض الاشياء حاصل لنا بلا نظر وكسب كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بان الكل اعظم من الجزء وايضا لو كان الكل كسبيا لما امكن طلب شيء اصلا وهو بط اما الاول فلانه على ذلك التقدير يكون الشيء نظريا من جميع الوجوه لعدم البداهة في وجه كما هو الفرض فيكون مجهولا من جميع الوجوه فيمتنع طلبه لاستحالة طلب المجهول المطلق واما الثانية فلمخالفتها للواقع فتعين ان يكون بعض التصورات بديهيا وبعضها نظريا وكذا التصديقات واعلم ان ما ذكرناه سابقا هو المشهور في تعريف البديهي والكسبي للتصور والتصديق الا ان الحاجبي اخترع للبديهي من التصور تعريفا اشار الاستاذ المص الى رده قال في مختصره التصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء والنفي بخلاف اي بخلاف النظري فانه يطلب مفرداته فيحدا انتهى وتعليله عدم التوقف على تصور الغير بانتفاء التركيب في متعلقه صريح في ان البسيط يكون ضروريا لا يتوقف تصوره على تصور غيره وان المركب يكون نظريا يتوقف تصوره على تصور غيره وهو عليل غير صحيح اما الاول فلان البسيط قد يكون نظريا فيطلب بالرسم وان امتنع الحد اذ الطلب بالحد لتوقفه على ان يكون للمتصور اجزاء وليس فليس واما الثاني فلان المركب قد يكون بديهيا لا يحتاج في طلبه الى حد وان احتيج في تصور مفرداته هذا وتعريفه للتصديق الضروري والنظري لا يخرج من سقم ايضا فانه قال التصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه والنظر بخلافه اي يطلب بالدليل

انتهى فقوله اى يطلب بالدليل تفسير لقوله بخلاف كانه قال الموقوف على تصديق آخر
هو الذى يطلب بالدليل وح فيرد عليه مثل الحدسيات فانها مما يتوقف على تصديق
آخر هو الذى يطلب فيكون مطلوبا بالدليل على هذا فيخرج عن الضرورى ويدخل فى
النظرى ويمكن دفعه بان يجعل قوله اى يطلب بالدليل قيدا فى المعنى لا تفسيرا كما هو
الظاهر ولذا لم يتعرض له المص مد ظله و الذكر النفسى ان امتنع نقيضه مطلقا فكما
مر علم او عند الذاكر فاعتقاد او لا و لا فالراجح ظن و المرجوح وهم و المتساوى شك
المراد من الذكر النفسى النسبة التى هى مورد الايجاب و النفى من حيث انه
معها اما بخصوص احدهما او لا على التعيين فيدخل الشك و الوهم اعلم ان المشهور فيما بينهم
تقسيم الاعتقاد الى هذه الاقسام و الاستاد جعل المقسم الذكر النفسى كما فعل الحاجبى
لان الاعتقاد غير شامل للشك و الوهم فلا يصح جعلهما قسما له كما فعله القوم اما الشك
فلان طرفى النفى و الاثبات غير متساويين فلو كان هناك اعتقاد قائما بهما معا و هو
حكم باجتماع النقيضين او باحدهما و هو تحكم و اما الوهم فلان المرجوح ادنى من المساوى
و لا حكم فيه فالمرجوح اولى و ايضا قد حكم بالطرف الراجح فلو حكم به ايضا لزم اجتماع النقيضين
و الاولى ان يراد من الذكر النفسى هنا شامل لجميع معلومات هذا الفن نعم يحتاج فى
اطلاقه على العلم الخصوص الى تقدير مضاف و حذف المضاف شايع ذايع فاريكا به اولى
من النقل الذى هو خلاف الاصل كما يشعر به فى هذا الفن بالحاجبى و اتباعه للذريعة و
على طريقة النقل لا يقال ما يستند اليه الفقه لا يختص بمعلومات هذا العلم ليكون
بتقدير المضاف مخصوصا به لانه يصدق على غيره مما يستند اليه الفقه كالعربية و المنطق
و غيرهما و ايضا ما يستند اليه الفقه اعم من ان يكون تفصيلا او اجمالا و معلومات
هذا العلم هو الثانى و العام لا يدل على الاخص بوجه فتقدير المضاف لا يفيد لانا نقول
اما جواب الاول فعلى ان المراد ما يستند اليه الفقه استنادا قريبا لان ذلك هو المتبادر منه
عند الاطلاق و ليس هو الا معلومات هذا العلم و اما جواب الثانى فبان التفصيل ماخوذ
فى الفقه المضاف اليه و ما يستند اليه تفاصيل المسائل هو الادلة اجمالا فقيد الاجمال
ملحوظ فيما يستند اليه الفقه و ليس هو الا معلومات هذا العلم فان قلت لا يتعين
تقدير المضاف فى الاطلاق على هذا العلم لجواز ان يكون بتقدير الغلبة كما قاله
بعضهم قلنا الغلبة انما يكون فى بعض افراد شىء دون بعض و المعلومات غير العلم فكيف
يغلب اسم احدهما فى الاخر فلذا لم يتعرض من الاستاد المص مد ظله لهذا الوجه و جعل الطلاق

فصل يمتنع الصدق على كثرة جزئى و جايزه كلى فان فارق آخر بلا مصادقة فمتباينان و متى
و بالعكس متساويان كنقيضيهما و معهما من واحد اعم و اخص مطلقا تعكس نقيضيهما الخ

منعكسا او و حد المقلد العارف ببعض الاحكام عن ادلتها التفصيلية فانه ليس فقيها
و يدخل فى الحد و الجواب ان حمل اللام على الاستغراق بالنسبة الى جميع الاحكام بطل قطعا
لامتناع ذلك بالنسبة الى جميع المجتهدين فان قيل لم لا يكون للاستغراق و يكون العلم
بالاحكام بمعنى التهيؤ التمييز مطلقا و يقال التمييز ان امتنع نقيضه مطلقا اى في
الواقع و عند الذاكر فهو العلم كما مر انه تمييز لا يحتمل النقيض و معنى امتناع نقيضه
فى الواقع ان الحاكم به يمتنع ان يحصل منه الحكم بنقيضه لاستناده الى موجب لذلك و ان لم
يمتنع نقيضه مطلقا فان امتنع عند الذاكر فقط دون نفس الامر بمعنى ان الحاكم يمكن ان
يحكم بنقيض متعلقه اما لان الواقع هو ذلك النقيض و لانه هو الواقع لكنه لما لم يكن
مستندا الى موجب يجوز زواله فذلك هو الاعتقاد و يندرج فيه الجهل المركب و التقليد
صوابا او خطا و لذا الحكم الناشى عن شبهة كذلك و ان لم يمتنع نقيضه عند الذاكر و لا
فى الواقع فاما ان يترجح احد الطرفين او لا فان ترجح احد الطرفين فالراجح ظن و المرجوح وهم
و ان كانا متساويين فذلك هو الشك و انما قلنا ان حمل الذكر النفسى على التمييز اولى
لانه لو حمل على المعنى الاول يرد الاعتراض بان الجارح من التقسيم خ غير العلم الذى هو
تعريفه لاختصاصه على هذا بالتعيين و عمومه للتصور على الاول كما مر فان قلت ما معنى
عدم امتناع النقيض عند الذاكر قلت معناه ان الذاكر متى قدر نقيض ما حكم به كان
محتملا عنده مجوزا له الا انه يشترط ان يكون النقيض مخطرا بالبال و ما ذكروه من ان الظن
مركب من اعتقادين احدهما وقوع النسبة و الاخر اعتقاد ان لا وقوعها محتمل غير صحيح و انما
هو اعتقاد واحد بسيط الا ان يريد و اما ما قلناه فان قلت من كان شاكا فى قيام زيد
و قال زيد قائم فان قوله هذا يدل على قوله لو ترجح كما باحد الطرفين فاين التساوى قلت
نحن نقسم الصورة القائمة بالنفوس ما عرفت سواء عبر عنه بالالفاظ او لا و الكلام اللفظى
قد يخالفه لجواز تخلف مدلولات الالفاظ عنها مد ظله فصل يمتنع الصدق
على كثرة جزئى و جائزه كلى المفهوم ان كان يمتنع من مجرد تصوره فرض صدقه
على كثيرين فجزئى و الا فكلى ثم ان امتناع الصدق الماخوذ فى تعريف الجزئى ليس المراد
منه الامتناع مطلقا و الا لورد على عكسه لا شى و لا ممكن بالامكان العام و كذا
اجتماع النقيضين فانها مما يمتنع صدقها على شىء فضلا عن كثير لان كل ما فى نفس الامر
خارجا او ذهنا فهو شىء و ممكن بالامكان العام بل المراد به الامتناع بالنظر الى الذات
بمعنى ان يكون الشىء بالنظر الى ذاته كذلك و هذه الاشياء بالنظر الى ذواتها مما يصدق

وبالعكس متساويان كنقيضيهما ومعهما من واحد فاعم واخص مطلقا بعكس
نقيضهما وبينهما من وجه وتباين نقيضهما جزئي كالاول من متن

على كثرة وانما يمتنع الصدق لعارض والحاصل ان المراد بامتناع الصدق عدم امكان تجويز العقل ذلك بالنظر الى نفس ذلك الشيء وهذا البين متحقق في هذه الاشياء ضرورة فان العقل اذا لاحظها بانفسها مع قطع النظر عن صدق نقايضها على الاشياء امكنه تجويز صدقها على كثيرين ومن هنا يعلم ان الكلي لا يعتبر في كليته تحقق افراده في نفس الامر بل منها ما يكون ممتنعا وبه وان المعتبر انما هو امكان تجويز العقل صدقه على كثرة بالنظر الى ذاته والمراد بامتناع الصدق المعتبر في تعريف الجزئي امتناعه ايجابا والا فالجزئي يمكن صدقه على كثيرين سلبا مد ظله قال فارقة بلا مصادقة فمتباينان

اراد بيان النسبة بين الكليين باعتبار مقايسة احدهما الى الآخر ان الكلي اذا قيس الى الآخر فلا ح من تحقق احدى النسب الاربع الاولى ان يفارق احدهما الآخر مفارقة كلية من غير مصادقة اصلا اي انه لا يصدق احدهما على شيء مما يصدق عليه الآخر كالانسان والفرس وهما متباينان ويرجعان الى سالبتين كليتين متعاكستين وقد فسر الضمير في الحاشية عنه قال فلو نسبنا الكلي الى الاعم منه ومن الجزئي وعلى التقديرين فالمراد بالآخر احدهما ومرجع الآخر الى ثلاثة والاول هو المتعارف الذي يجري فيه النسب الاربع والثاني اعني مقايسة الكلي الى الجزئي لا يجري فيه الا التباين والعموم المطلق كالضاحك وزيد وبعض الانسان وعمرو والثالث اعني مقايسة الجزئي الى مثله لا يجري فيه الا التباين والتساوي كزيد وعمرو وهذا الضاحك وهذا الكاتب عند الاشارة بهما الى ذات واحدة وقد يقال في وجه تخصيص بحث النسب بالاول ان بحث العموم عن الجزئي استطرادي لانه ليس كاسبا ولا مكتسبا وهو كما ترى وعلل بعضهم ذلك بان الجزئي لا يحمل على مثله ولا على الكلي والبحث فيه مشهور انتهى قلت الحق في تفسير الضمير ما ذكره في الحاشية اولا ليكون الكلام راجعا الى بيان النسبة بين الكليين فقط ومعنى قوله والمراد بالآخر احدهما ان الآخر كان نحو فارق راجعا الى الكلي كان لفظ في المتن وضعا للكلي ايضا وان كان راجعا الى الاعم كان الوصف كذلك وكون النسبة بين الكلي والجزئي منحصرة في التباين والعموم المطلق ظاهر لان الجزئي ان كان فردا للكلي كان النسبة بينهما العموم مطلقا كالانسان وعمرو وان كان فردا لغيره كان النسبة بينهما التباين وقوله وهو كما ترى اشارة الى بحث يرد على ذلك الوجه من كون الجزئي غير كاسب ولا مكتسب محل نظر كيف وقد صرحوا بان القضية الشخصية قد تقوم مقام الصغرى وهو يعطي ان الجزئي قد يكون كاسبا البعد وهنا وجه آخر للتخصيص بالبحث بالكلي وحاصله ان الجزئيات غير منضبطة لكثرتها وعدم انحصارها

فصل ذاتي المهية ما لا يمكن فهمها قبله او ما ثبت لها بلا علة فان

نظر القوة الانسانية بتفاصيله فلا يتيسر البحث عنها بل يبحث عن الكليات على وجه يشتمل على البحث عن احوالها في ضمنها وهذا اولى من قوله ان وجه تخصيص البحث بالكلي هو ان الجزئي لا يحمل على مثله فانه غير تام فان الانسان الكلي لا يحمل على مثله بل يحمل عليه كما ان يقال بعض الانسان زيد وهذا زيد ولهذا يحصل الانتاج من الشخصية كما قالوه وقد يجاب عن ذلك بان الجزئي المحمول لما كان غير الموضوع كان الحمل ممتنعا لتباينهما ذاتا ووجودا واذا كان هو بعينه كان غير متصور لان الحمل لا بد فيه من النسبة وهي لا تتحقق الا بين امرين متغايرين ولا يقال الشيء الواحد اذا لوحظ مرتين كان باعتبار احد الملاحظتين مغايرا لنفسه باعتبار الملاحظة الاخرى وهذا القدر من التغاير كاف في صحة الحمل وتحقق النسبة نعم لا يمكن الحمل باعتبار ملاحظة واحدة لانا نقول الشيء الواحد مما يمتنع ان يتصور في زمان واحد من نفس واحدة بصورتين وهذا معلوم بالبديهة فلا يكون متصورا الا بصورة واحدة وهو غير كاف في تحقق النسبة واما قولهم هذا زيد فمحتمل بضرب من التاويل فان هذا اشارة الى الشخص المعين فلو اريد بزيد ذلك الشخص المعين ايضا كان شيئا واحدا معبرا عنه بلفظين وقد عرفت عدم تحقق الحمل في مثله فلا بد ان يراد من زيد المسمى بزيد او صاحب هذا الاسم ومثله كلي اذا عرفت هذا فنقول الكليان اذا قيس احدهما الى الآخر فلا بد من احدى صور اربع الاولى ان يفارق احدهما الآخر مفارقة كلية من غير مصادقة اصلا اي لا يصدق احدهما على شيء مما يصدق عليه الآخر كالانسان والفرس وهما متباينان ويرجعان الى سالبتين كليتين من الطرفين وبين نقيضيهما تباين جزئي والمراد به ما يشمل التباين الكلي والعموم من وجه وسيجيء الصورة الثانية عكس الاولى اي يصادق احدهما الآخر من غير مفارقة بوجه كالانسان والناطق وهما متساويان كما ان نقيضيهما متساويان ايضا فان ما ليس احدهما ليس الآخر والا لصدق نقيض احدهما مع عين الآخر وهو مبطل لتساويهما الصورة الثالثة ان يتحقق التصادق من احدهما فقط اي يصدق احدهما على ما يصدق عليه الآخر دون العكس كالانسان والحيوان والنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق فالاول اخص مطلقا والثاني اعم مطلقا ويرجعان الى موجبة كلية وسالبة جزئية من جزء وقوله بعكس نقيضهما يعني ان نقيض الاعم مطلقا اخص مطلقا والاخص مطلقا اعم مطلقا اي يصدق نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض الاعم وليس كلما يصدق عليه نقيض الاخص يصدق عليه نقيض الاعم اما الاولى فلانه لو لم يكن كذلك لزم صدق نقيض الاعم على ما لا يصدق عليه نقيض الاخص لعدم على ما يتعين

او ما تقدمها تعقلا والعرضي بخلافه فمن

عليه نقيض من الاخص فيصدق الاخص مع نقيض الاعم وهو يوجب تحقق الاخص بدون
الاعم هف واما الثانية وان لم يكن كذلك لصدق نقيض الاعم على كل ما صدق عليه نقيض
الاخص وهو موجب بعكس النقيض لصدق الاخص على كل ما يصدق عليه الاعم هف الصورة
الرابعة ان يتحقق التصادق من كل منهما بالنسبة الى الآخر لكن لا مطلقا بل من وجه بصدق
احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر ويصدق الآخر على بعض ما يصدق عليه احدهما الا ان
كل واحد منهما يصدق على الآخر كالانسان والابيض فان الانسان يصدق على الحبشي
بدون الابيض والابيض على القرطاس بدون الانسان ويجتمعان في الانسان الابيض ح
فتحصل ثلاث صور الاولى ما يجتمعان فيه والثاني ما يفترق احدهما عن الآخر في الآخر
ويرجع الى سالبتين جزئيتين وموجبتين جزئيتين وبين نقيضيهما مباينة جزئية ومعنا
التفارق في الجملة اعم من ان يكون مط او في بعض المواد وهو معنى شامل للعموم من وجه
والمباينة الكلية اما الاول فكالانسان والابيض فان بينهما عموما من وجه حيث يصدق اللا
ابيض واللاانسان على الفرس الاسود ويصدق الاول بدون الثاني على الانسان الاسود
والثاني بدونه على الفرس الابيض واما الثاني فكاللاحيوان واللاانسان المتباينين
كليا ثم ان قوله كالاول ولبين يريد به بيان ان نقيض المتباينين متباينان جزئيا شاملا
للعموم من وجه والتباين الكلي اما الاول فكالانسان والفرس لصدقهما على الحجر و
لصدق كل منهما بدون الآخر على الآخر واما الثاني كاللاموجود واللامعدوم وهو ظ
مرتبطة ذاتي الماهية ما لا يمكن فهمها قبله او ثبتت لها بلا علة لما كان الغرض
الغرض الاصلي من التصور معرفة الحق وكان مشتملا على مادة وصورة لا جرم وجب البحث
عن كل منهما فلذلك ترى جعلهما في فصلين وقدم البحث عن المادة لتقدمها على الصورة
وقدم البحث عن الذاتي لتقدمه على العرضي وعرفه بثلثة تعاريف الاول انه ما لا يمكن
فهم الماهية قبل فهمه ای لا یمکن ان یکون الماهیة مفهومة قبل ان یکون هو مفهوما فخرج
لوازم الماهية كالفردية للثلثة والزوجية للاربعة فانها لما كانت مستندة في وجودها
الى نفس الماهية باعتبار تحققها في احد الوجودين كانت الماهية باعتبار احد الوجود
علة لوجودها و ح فالماهية في العقل علة لوجود لوازمها فيه والعلة متقدمة على
المعلول وهذا معنى كون فهم الماهية متقدما على فهم لوازمها لكن بقي المضاف داخلا
لانه يصدق عليه انه لا يمكن فهم الماهية قبل فهمه كالابوة التي لا يمكن فهمها قبل
البنوة وخرج بان المراد بالموصول المحمول اي الذاتي هو المحمول الذي لا يمكن فهم الماهية قبل

وجزئها المشترك من محكي الحقيقة جنس والمميز فصل والمركب منهما نوع اضافي

فهمه وكون المراد من الموصول هو المحمول لان الكلام في الاجزاء العقلية المحمولة لا الاجزاء الخارجية
وبعضهم اخرج المضايف من غير حمل الموصول على المحمول بان المراد من التعريف ان الذاتي هو
ما لا يمكن ثبوت الذات في العقل مع ارتفاع الذاتي عنه ای الذي يكون رفعه عين رفع الماهية
وهذا مختص بالذاتي فان رفع الواحد من الثلثة عين رفع الثلثة بخلاف المضايف فان
ارتفاعه مغاير لارتفاع ملزومه وان استلزمه ذهنا وخارجا ولا يخفى بعد هذا التاويل بل
عدم صحته فان من الذاتي الجزء ارتفاع الكل كيف وهو معلول له والعلة غير المعلول فتامل
ثم ان الحاجبي عرف الذاتي بانه لا يتصور فهم الذات قبل فهمه وقال بعض شراح كلامه ان مراده
ان الذاتي هو ما لا يتصور كون الذات حاصلة في العقل بالكنه ولا يكون هو حاصلا فيه ای
الذي يمتنع تصور حصول كنه الذات عقلا مع عدم حصوله فيه فخرج المضايف لانه مما يمكن تصور
الانفكاك فيه وذلك لان الجزء مما يمتنع توهم ارتفاعه مع بقاء الماهية بخلاف المضايف
فانه قد يتصور ارتفاعه مع بقائها وان امتنع تحقق المضايف منفكا عنها فالح هنا هو
المتصور واما هنا فالتصور والمتصور معا وعلى هذا فخروج المضايف عن ذلك التعريف
لا يحتاج الى جعل الموصول بمعنى المحمول وهذا حاصل ما يوجد في حاشية هذا المقام وعلم
ان هذا التعريف شامل للذات والجزء ايضا كما لا يخفى الثاني انه ما يثبت الماهية بغير علة
وهذا التعريف ايضا تعريف للذاتي بالمعنى الاعم الشامل للذات والجزء اما الاول فلان السواد
سواد في مثله نفسه والا لتقدم على نفسه بالذات كما هو شان العلة وهو باطل والا
والا لتخلل الجعل بين الشيء ونفسه وهو باطل لعدم المغايرة بينهما حتى يتصور بينهما جعل
متوسط يكون بسببه احدهما مجعولا والآخر مجعولا اليه كما هو شان الجعل وعلى هذا اتفق
القول بان ثبوت الشيء لنفسه يكفي فيه المغايرة الاعتبارية والا فلا ثبوت هنا فلا
يحتاج الى علة لا يقال الشيء ثابت لنفسه والا لزم سلبه عن نفسه لان السلب رفع الايجاب
ولا اثبات فلا سلب واما الذاتي بمعنى الجزء فلان الانسان يحتاجون لا بعلة لانا الكلام
الذات لزم تقدمها عليه فيلزم خلوها عنه في حيز ذاتها وهو باطل وان كان بغير الذات
لزم ان لا يكون الانسان في حد ذاته حيوانا بل يجعل جاعل ويلزم من انتفائه انتفاء الحيوان
وهو باطل لا يقال قد صرحوا بان الجسم ثبت للانسان بواسطة الحيوان وهو صريح في التعليل
لانا نقول المراد انه لا بعلة بنفس الذات ولا بامر خارج وهو لا ينافي هذا والذاتي بخلاف
اللوازم فانها معللة بعلة اما نفس الذات كلوازم الماهية فان نفس الذات باعتبار
احد الوجودين علة لها كما هو الحق لان الماهية وجدت او لا ثم اتصفت بلوازمها لكونها

ويتفق الاحاد في الحقيقة حقيقي كالانسان

مقتضية له فان ثبوت الزوجية للاربعة باعتبار وجودها مطلقا لا باعتبار ذاتها فقط
لانما لم يتصف بنحو من الوجود لا يثبت له شي او غير الذات كما في غير لوازم الماهيات الثالث
انه ما يتقدم الماهية في التعقل وهذا التعريف مختص بجزء الماهية لان الذات لا يتقدم على
نفسها وتوضيحه ان الجزء متقدم على الكل حيث كان جزءا والذاتي جزء في التعقل لا في الخارج لانه
في الخارج متحد مع الماهية فيكون متقدما على الماهية في التعقل فقط واما العرضي
فهو بخلاف الذاتي في التعريفات الثلثة اما في الاول فهو ما يتصور فهم الذات قبل فهمه واما
في الثاني فهو ما يكون معللا لا بعلة اما نفس الذات او غيرها كما عرفت واما في الثالث
فهو ما لا يتقدم على الذات في التعقل لكن لا يخفى ان نفس الذات تدخل في التعريف الثالث
لان التعريف الثالث للذاتي لما كان مخصوصا بالجزء كما عرفت فمقابله بدون اعتبار
قيد فيدخل فيه ولذات فينبغي ان يغير التعريف الى ان المغاير الذي لا يتقدم على الذات
في التعقل فيخرج الذات مدظله وجزء هو المشترك بين مختلفي الحقيقة جنس كالحيوان
والمميز فصل والمركب منهما نوع اضافي الكلي اما داخل في الماهية او خارج عنها و
الداخل اما ان يكون تمام الجزء المشترك بين الماهية وبين نوع اخر ومعنى ذلك انه لا يكون
جزء مشترك بينهما وراءه بل كل جزء فهو اما داخل فيه او عينه وهو الجنس كالحيوان فانه
تمام الجزء المشترك بين مختلفي الانسان والفرس اذ لا ذاتي مشترك بينهما الا وهو داخل
فيه او عينه فقوله مدظله وجزء هو المشترك معناه تمام الجزء المشترك بين مختلفي الحقيقة
فلا يرد فصول الاجناس لعدم كونها تمام الجزء المشترك وان كانت اجزاء مشتركة واما ان
يكون مميزا للماهية عما عداها وهو الفصل كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه مميزه
عن جميع افراد الحيوان واما ان يكون مركبا من الجنس والفصل وهو النوع الاضافي لانه نوع
بالقياس الى ما فوقه وقد يطلق النوع على الكلي المقول على الافراد المتفقة الحقيقة و
المراد اتفاقها في الحقيقة بسبب كونها احادا له كالانسان بالقياس الى احاده فانها
متفقة الحقيقة بسبب كونها احادا له لانه تمام حقيقتها المعقولة وان اشتمل كل منها على
تشخصات خارجية زائدة على الحقيقة الانسانية فلا يرد الفصل الخاص لانه وان
اطلق على الاحاد المتفقة الحقيقة لكن اتفاق الحقيقة في تلك الاحاد ليس بسبب
كونها احادا له لعدم كون شي منها تمام حقيقة تلك الاحاد وهذا النوع يسمى النوع
الحقيقي واية الكليات مطلقا بالقياس الى حصص انواعها لانها تمام حقيقتها فان الحصة
هي الكلي المضاف الى فرده على ان تكون الاضافة داخلة والمضاف اليه خارجا كحيوان الانسان

والجنس الوسط نوع بالاول والبسيط بالثاني والخارج عنها كالاخير
خاصة وكالاول عرض عام وكل ان امتنع فراقه فلازم لماهية او
لوجودها والا فمفارق مثل

وحيوان الفرس ونحوها ولا شك ان الحيوان الكلي داخل في حصصه وتمام مهيتها المرتسمة
في العقل فيكون نوعا بالقياس اليها ثم ان الاضافة لما كانت معتبرة فيها كانت اعتبارية
غير موجودة في الخارج ومن ههنا تسمعهم يقولون الحصة فرد اعتباري مدظله
والجنس والوسط نوع بالاول والبسيط بالثاني قد عرفت معنى النوع فاعرف النسبة
بينهما وبيان معنى الكلام يتوقف على بيان الجنس الوسط فنقول الاجناس قد تترتب متصاعدة
في درجات العموم ويجب الانتهاء الى العالي الذي لا جنس فوقه والا لتركبت الماهية
من اجزاء غير متناهية وذلك العالي جنس الاجناس وقد تترتب متنازلة في درجات الخصوص
ويجب الانتهاء الى السافل والا لم يتحقق الانواع الحقيقية ولا الاشخاص لانها يكون تحت
جنس اخر تحته وهو ظ وما بين العالي والسافل من الاجناس المترتبة متوسطات للتوسط
بين العالي والسافل اذا عرفت هذا فالنسبة بين معنى النوع العموم من وجه لا العموم المطلق
كما توهمه بعض وذلك لان النوع بالمعنى الاول يصدق على الجنس الوسط لتركبه من جنس
وفصل دون المعنى الثاني لعدم اتفاق احاده في الحقيقة والنوع بالمعنى الثاني يصدق
على الانواع البسيطة كالعقول والنقطة والوحدة ونحوها لاتفاق احادها دون المعنى
الاول لعدم تركبها لكونها بسيطة واما اجتماعهما ففي مثل الانسان فانه نوع بكلا المعنيين
مدظله والخارج عنها كالاخير خاصة وكالاول عرض عام قد عرفت الداخل
وهذا تقسيم الخارج فالخارج عن الماهية اما ان يختص بافراد حقيقة واحدة وهي الخاصة
كالضاحك المختص بافراد الانسان وان لم يختص بافراد حقيقة واحدة بل يقال على حقائق مختلفة
فهو العرض العام فقوله كالاخير معناه ان الخارج عن الماهية ان كان متفق الاحاد في الحقيقة
كالاخير من التقسيم السابق اعني النوع الحقيقي فهو خاصة لاختصاصها بتلك الاحاد ولا
يخفى عدم شموله لخاصة الجنس بالنظر اليه الا ان يقال انه داخل في الثاني في الجملة وقوله
كالاول معناه ان الخارج ان كان مختلف الاحاد في الحقيقة كالاول فهو عرض عام كالماشي
الشامل للانسان وغيره من الاحاد المختلفة وكل ان امتنع فراقه فلازم لها او لوجودها
والا فمفارق الخارج عن الماهية مطلقا ان امتنع فراقه عن الماهية نفسها لو فرض
وجودها في الخارج او لا فهو لازم الماهية كالزوجية للاربعة فانه مما يمتنع مفارقتها
لها في نحو من انحاء الوجود وان امتنع فراقه بالنظر الى وجودها فقط فهو لازم الوجود وهو اما ان
يمتنع فراقه بالنظر الى الوجود الخارجي كالتحيز للجسم او بالنظر الى الوجود الذهني كالكلية
للانسان ثم ان لازم الماهية ما هو بين اما بالمعنى الاخص اي ما يلزم من تصور الماهية

او بمرادف اجلى فلفظي متن

اوبالمعنى الاعم وهو ما يكون تصورهما كافيا في الجزم باللزوم بينهما ومنه ما هو غير بين
اي يحتاج في التصديق باللزوم الى وسط كتساوي الزوايا الثلث من المثلث لقائمتين
وان كان بتوسط الملزوم وبلا وسط لا يقال ما هو لازم الماهية يلزم من حصولها في الذهن
حصوله فيكون بينا بالمعنى الاخص فلا يصح التقسيم لانا نقول المعتبر في لازم الماهية حصوله
عند حصولها ولا يلزم ان يكون حصوله مشعورا به ليكون لزومه بينا فان من تصور
المثلث حصل في ذهنه مساواة الزوايا القائمتين وبعد ذلك فالمساواة يجوز ان
يكون غير مشعور بها وان لم يشع فلو فهو المفارق وهو اما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل
او بطيء الزوال كالشباب والشيب   مد ظله الحد عندنا ما يميز الشيء عن غيره مطردا
ومنعكسا   لما فرغ من بيان اقسام الذاتي والعرضي الذين هما مادة الحد اراد ان
يبين صورة الحد والحد عند الاصوليين ما يميز الشيء عن غيره مطردا ومنعكسا وهو شامل
للحد الحقيقي تام او غير تام وللرسمي واللفظي وانما انحصر في الثلثة لانه ان تميز صورة
حاصلة في الذهن عما عداها من الصور الحاصلة فهو اللفظي وان افاد حصول صورة غير
حاصلة فاما ان يكون ذلك بالذاتيات وهو الحقيقي او بالعرضيات وهو الرسمي ثم ان
الحقيقي ان كان لجميع الذاتيات فتام او بعضها فناقص ومعنى الاطراد التلازم في الثبوت
اي متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس من التلازم في الانتفاء اي متى انتفى الحد
انتفى المحدود ومطردا ومنعكسا حالان من ضمير يميز   مد ظله فان انبا عن ذاتياته
فحقيقي او بلازمه فرسمي   الحد ان انبا عن الشيء بذاتياته فهو الحد الحقيقي وقد عرفت
انه قسمان تام وناقص لانه ان كان لجميع الذاتيات فتام او لبعضها فناقص فالذاتيات
في هذا التعريف ان حملت على ما هو اعم من الجميع والبعض كان تعريف الحقيقي شاملا للقسمين
قسميه بلا كلام وان حمل على الجميع كما هو ظاهر الجمع المضاف كان تعريفا للتام فقط وفي
الحاشية ظاهر الجمع المضاف للعموم اي جميع ذاتياته وح يكون المراد بالحقيقي الحقيقي التام
واما المنبي ببعضها فهو حقيقي ناقص ويمكن جعله من الرسمي بان يراد باللازم ما يعم الداخل
والخارج ولا يرد جعل الذاتيات غاية لبيس لانه بالعديم المغايرة والحاصل انه لم يظفر للاصوليين
بتصريح بذلك فالحكم بادخال الامرين بعينه تحكم ولعله خال عن الاسم انتهى وهو ظاهر انه اذا
اريد من الذاتيات جميعها يكون الناقص خارجا من التعريف اما ان يقال انه حاله يعلم
بالمقايسة الى الحقيقي التام اذ الحقيقي الناقص وهو الذي ينبئ عن الشيء ببعض الذاتيات
واما ان يجعل داخلا في الرسمي واليه يشير مد ظله ويمكن جعله ثم انه قد عرفت من جعل الحقيقي

قوله

فصل الحد عندنا ما يميز الشيء عن غيره مطردا او منعكسا فان انبا
عن ذاتياته فحقيقي او بلازمه فرسمي او بمرادف اجلى فلفظي
متن

الناقص داخلا في الرسمي شمس الدين الاصفهاني في شرحه على مختصر الحاجبي فانه عرف الحد
الحقيقي بما انبا عن ذاتياته الكلية المركبة وقال ان هذا التعريف تعريفا الحقيقي التام و
الناقص قد اخل في الرسمي اي ما انبا عن الشيء بلازمه على ان يكون المراد باللازم ما هو
اعم من الداخل والخارج فورد على التعميم دخول الحقيقي التام ايضا في حد الرسمي فاجيب
بان اللازم ما غاير الملزوم وجميع الذاتيات عين الشيء ليس مغايرا له والاستاد المحقق مد
ظله توقف في كونه حدا حقيقيا او رسميا ووجه عدم تصريح الاصوليين بشيء من ذلك
نعم له حال عن الاسم واعلم ان المراد بالذاتيات الذاتيات العقلية فخرجت العوارض المشخصة التي
هي ذاتيات الاشخاص لا تحد بل طريق ادراكها الحواس الظاهرة والباطنة واما الحد الكليات
فلا حاجة الى قيد الكلية في التعريف كما فعله بعضهم وان الانباء بجميع الذاتيات مستلزم
للتركيب فيها فلا حاجة الى قيد المركبة ليخرج الحقيقي الناقص وقد اخذ الحاجبي في تعريفه
هذين القيدين وقصد بالاول اخراج الاشخاص وبالثاني اخراج الناقص ونحن قد اوضحنا عدم
الاحتياج اليهما ثم اعلم انه لا يمكن ان يكون للشيء الواحد حدان تامان كل منهما موصل الى الكنه والا لم
يكن شيء منهما تاما نعم يكون ذلك من حيث العبارة كما يقال في تعريف الانسان مرة بالحيوان
الناطق واخرى بالجسم النامي المتحرك بالارادة الدراك للكليات فيجعل احد الاجزاء مكان بيانها
هذا ما يتعلق بالحد الحقيقي واما الرسمي فهو ما انبا عن الشيء بلازمه والمراد باللازم الخاصة
الشاملة الظاهرة لان غير الخاصة الشاملة لا تكون منعكسة وهو شرط في الحد مطلقا و
غير الظاهرة لا يجوز التعريف بها ومن غاية تعميمهم يقولون ان الحد الرسمي يختص من بين اللوازم
باللازم الظاهر ثم ان معنى كون الحد الرسمي منبئا عن الشيء بلازمه مع انه منبئ عن الشيء بسبب
كونه لازما واما اللفظي فهو ما انبا عن الشيء بلفظ مرادف للاول اجلى منه والمقصود منه
بيان المعنى الموضوع له ذلك اللفظ بلفظ اشهر مرادف له او في حكمه ولا يفيد صورة مجددة
ما لم يكن حاصلة قبل بل يميز صورة حاصلة ليعرف ان اللفظ موضوع لها كالعقار المعرف
بالخمر وانما قلنا او في حكمه ليدخل التعريف باللفظ المركب الذي لم يقصد تفصيله بل تعيين
المجموع من حيث هو فهو في حكم المرادف فان قلت الحد اللفظي هو ذلك اللفظ فلا يصح ان
يقال انه المنبئ عن الشيء بلفظ مرادف قلت يصح ومعناه انه منبئ عن الشيء بسبب كونه لفظا
مرادفا والتحقيق ان المعرف في الحد اللفظي هو معنى العقار من حيث ان لفظ العقار موضوع
له والمعرف هو ذلك المعنى من حيث ان لفظ الخمر موضوع له وظاهر ان معنى الخمر من حيث انه
موضوع له لفظ الخمر انبا عن معنى العقار من حيث انه موضوع له لفظ العقار بلفظ اظهر مرادف

الجزء فدع سكال في هذا واعلم ان التفتازاني جعل الحد الرسمي داخلا في اللفظي وصرح بان الحد اللفظي هو بيان معنى اللفظ الموضوع له سواكان بلفظ مرادف اولوازم او بذاتياته بالهمز في ذلك حتى حكم بان الحد اللفظي بعينه ينقلب حدا حقيقيا بعد العلم بوجود المعنى الموضوع له والحق ان بينهما فرقا فان الحد اللفظي كما عرفت يفيد تميز صورة حاصلة من بين صور الحاصلة لا صورة مجددة لم تكن حاصلة قبل والحد الرسمي يفيد صورة مجددة لم تكن حاصلة قبل وان الحد اللفظي من المباحث اللغوية والاسمي من المطالب العلمية وما ذكر من الانقلاب فهو في الحد الاسمي دون اللفظي مدظله وعند غيرنا ما يميزه بفصله مع القريبين او خاصته معهم حد او رسم تامان وبدونه ناقصان الحد عند المنطقيين هو ما تركب من الذاتيات وهو مقابل للرسمي واللفظي فما يميز الشيء عندهم ان ميزه بجنسه وفصله القريبين فهو حد تام وان كان بجنسه البعيد مع فصله او بفصله فقط فحد ناقص وان ميزه بالخاصة مع جنسها القريب فرسم تام وان كان بجنسها البعيد مع الخاصة او بالخاصة وحدها فناقص فضمير معه راجع الى الجنس وما يميز مبتدا خبره حد وما بعده وفي الكلام لف ونشر على الترتيب ثم ان القدماء من المنطقيين جوزوا التعريف بالاعم لانه مما يفيد تميزا في الجملة والمتاخرون منعوه واشترطوا في المعرف المساواة والبحث عنه يطلب في محله مدظله وصورة الحقيقي جنس قريب ثم فصل لذلك صورة الحد الحقيقي جنس قريب ثم فصل اي كون الجنس القريب مقدما على الفصل والفصل متاخرا عنه يشهد بذلك كلمة ثم والاخلال بالصورة يكون اما باسقاط الجنس القريب فقط لدلالة الفصل عليه او بجعل الجنس مطلقا والاقتصار على الفصل او بتقديم الفصل على الجنس هكذا قالوا والاولى ان يجعل الاول والثاني من قبيل الاخلال بالمادة لترك بعضها فيهما ويمكن توجيهه باستلزام الاخلال بالمادة الاخلال بالصورة وبان الجنس القريب لما حذف كان الفصل دالا عليه بالالتزام فيكون فهم الفصل مقدما على فهم الجنس فتاخر عن الفصل فاختلت الصورة وهو كما ترى واعلم ان الاخلال بالصورة نقص في الحد واما الاخلال فمنه ما هو خطا كجعل ما ليس بذاتي جنسا او فصلا وجعل نوع الشيء في مقام جنسه او تعريفه بنفسه او تعريفه بالخفي والاخفى او بما يتوقف تعقله على تعقله ومنه ما هو نقص كاستعمال الالفاظ المشتركة بلا قرينة والالفاظ الغريبة والالفاظ المجازية ولا يكتسب ببرهان ولا دار او حصيل الحاصل لما في التصديق فيرا حال النسبة لا تعقلها فالحد لا يكتسب بالبرهان وهذا تفسير احدهما انه لا يمكن تحصيله في نفسه بالبرهان

وعند غيرنا ما يميزه بفصله مع جنسه القريبين او خاصته معه حدا او رسم تامان وبدونه ناقصان وصورة الحقيقي جنس قريب ثم فصل ولا يكتسب ببرهان ولا دار او حصل الحاصل اما في التصديق فيراد حال النسبة لا تعقلها
متن

والاخر انه لا يمكن ثبوته للمحدود بالبرهان والوجهان المذكوران في الشرح يبطلان على الثاني من التفسيرين واما الاول فيختص بالاول منهما فتقرير الدليل الاول على التفسير الاول اعني امتناع تحصيل الحد في نفسه بالبرهان ان نقول لا بد في اقامة البرهان على الشيء من تعقله من جهة ما يستدل عليه فان من اراد الاستدلال على حدوث العالم لا بد له من تصور العالم من حيث الحدوث فاذا اريد الحد في نفسه بالبرهان وجب اولا ان يتعقل من حيث خصوصيته المفصلة اي من حيث انه تفصيل المحدود ثم يستدل عليه فيكون تعقله من حيث الخصوصية متقدما على اقامة البرهان عليه فلو توقف عليه لزم الدور واذا اردنا تقريره على التفسير الثاني اعني امتناع ثبوت الحد للمحدود بالبرهان قلنا لا بد قبل اقامة البرهان من تصور المحدود من حيث ثبوت الحد له لوجوب تعقل ما يستدل عليه من جهة ما يستدل عليه فتعقل المحدود بالحد حاصل قبل الدليل على ثبوته له فلو استدل عليه ليكون وسيلة الى تصوره بالحد كان دورا وتقرير الثاني ان نقول لا بد في البرهان من وسط يستلزم المطلوب وهو هنا الحد ثابت للمحكوم عليه وهو هنا المحدود ولما كان ثبوت الحد للمحدود بينا بنفسه لان الحد عين المحدود مفصلا وثبوت الشيء لنفسه بين لجزم العقل بالنسبة بينهما بمجرد تصوره من غير توقف على شيء اصلا والبرهان يتوقف على تصور النسبة قبل اقامته فلو حصل الجزم بالنسبة الحاصل قبل البرهان بالبرهان كان ذلك تحصيل الحاصل لا يقال ليس الحد عين المحدود وانما هو مغاير له كيف والمحدود مجمل والحد تفصيله فاين تحصيل الحاصل لانا نقول المغايرة هنا انما هي في الملاحظة فقط واما الملحوظ فهو شيء واحد ومثل ذلك لا يرفع الاستغناء عن البرهان لان التام للمحدود بالدليل ولا يدل على امتناع ثبوت الحد مطلقا فان ثبوت الحد الرسمي انما يكون ممتنعا بالبرهان لو كان اللازم بين الثبوت للملزوم يلزم من تصور الملزوم تصوره واما غيره فلا كما لا يخفى فان قيل يرد على الدليل الاول النقض بالتصور اي لو تم دليلكم على امتناع اكتساب الحد بالبرهان لزم عدم اكتساب التصديق بالبرهان ايضا فانا نقول المستدل عليه في التصديق يجب تعقله قبل الدليل من جهة ما يستدل عليه فلو ثبت به لزم الدور قلنا الجواب منحصر بان الدليل المذكور في التصديق فان المطلوب في التصديق الموقوف حصوله على الدليل هو حال النسبة اي ايجابها او نفيها لا تعقلها وتصورها واما الموقوف عليه الدليل فهو تعقلها وتصورها على وجه الثبوت والنفي فتغاير الموقوف والموقوف عليه فاين الدور بخلاف حكاية الحد فان المطلوب فيه

هو تعقله فقط فلو استدل عليه لزم الدور او الاتحاد الموقوف والموقوف عليه فيهما اوضحناه ثم انك اذا عرفت ما تلونا عليك ظهر لك ان الحد لا يمكن منعه لان المنع طلب الدليل وهو ممتنع فيه نعم قد يعارض بحد اخر على الحاد بثبوته وقد يعترض عليه ببيان خلل في طرده او عكسه وقد يراد اثبات الحد المحض وح فيرجع ح الى التصديق فيمنع وهل في غير الحد اللفظي اما فيه بحيث ان مآله الحكم بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى وهو محتاج الى النقل عن اهله جاز منعه

مدظله فصل القضية قول يصدق او يكذب او كلام لنسبته خارج

فرغ من بيان التصورات بما يحتاج اليها وشرع في بيان التصديقات وصدر البحث بعنوان القضية المركبة من المعلومات لا التصديق المركب من المعلوم لانه يبحث عما يقع جزء قياس او حجة او يعكس ونحو ذلك وليس هو الا التصديق ومن يقول بترادفهما لا يصغى اليه وعرف القضية بتعريفين احدهما انها قول يصدق او يكذب وفي الحاشية اي بالنظر الى مفهومه والاغماض عن الامور الخارجة من المقصود وغيره فيخرج نحو الانسان حيوان ناطق اذا قصد التحديد ويدخل اذا لم يقصد بل ابقي على مفهومه الظاهر اذ المطرح في الاول توجه الذهن الى معلوم بوجه ما ليرتسم فيه صورة اخرى اتم من الاولى اذ التحديد تصوير ونقش يرتسمه الحاد على لوح الذهن لا التصديق بثبوت الحد للمحدود ليجري فيه الصدق والكذب بخلاف الثاني وقريب من هذا ما قيل في كلامي كاذب اذا قصد به نفس هذا الكلام او ابقي على مفهومه لطفا على الاول انشاء وعلى الثاني خبر انتهى والحاصل ان المعتبر في كون الكلام خبرا كونه بالنظر الى مفهومه مع قطع النظر عن الامور الخارجية المنضمة اليه من المقصود وغيره صادقا او كاذبا فمتى ثبت هذا كان خبرا والا فالقائل الانسان حيوان ناطق ان قصد به التحديد يخرج عن التصديق لان المطرح هو نقش صورة الانسان في الذهن من غير ان يكون هناك حكم وذكر المحدود الذي هو الانسان لا لبيان الحكم بالحد عليه بل ليتوجه الذهن الى ما هو معلوم بوجه ما ثم يرتسم فيه صورة اخرى اتم من الاولى فلا حكم فيه اصلا لان الحاد ليس بصدد الحكم للمحدود ليجري فيه الصدق والكذب بل بصدد نقشه على لوح الذهن فليس مثله الا مثل من ينقش صورة فكما ان نقشه لتلك الصورة لا يحتمل الصدق والكذب كذلك تحديد الحاد للمحدود واما اذا قطع النظر عن تلك القصد ولوحظ قطع النظر يكون صدقا بل كان حكما محتملا لهما وكذا من قال كلامي كاذب فان نظر الى نفس مفهوم هذا اللفظ كان محتملا للصدق والكذب واذا قصد به احداث هذا الكلام وانشائه كان

فصل القضية قول يصدق او يكذب او كلام لنسبته خارج فان حكم فيها باثبات امر لاخر او نفيه عنه فحملية والا فشرطية وموضوع الحملية اما شخص فشخصية او نفس الحقيقة فطبيعية او مبين كلا او بعضا فمحصورة والا فمهملة

انشاء انا غير محتمل لهما والتعريف الثاني انها كلام لنسبته خارج والمراد بالنسبة النسبة التامة التي بين طرفي الكلام وبالخارج ما خرج عن مفهوم اللفظ اي لا يخرج عنه نحو علمت وفهمت من الاخبار ومعنى ذلك ان القضية الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الطرفين باثبات او نفي اذا قطع النظر عما في الذهن من هذه النسبة لا بد وان يكون بينهما في الواقع نسبة ثبوتية او سلبية فهذه النسبة في الواقع هي متعلق هذه النسبة الذهنية وهي الخارج بالنظر اليها بخلاف الانشاء فانه لا خارج له يقصد به الاخبار عنه وسيأتي لهذا تتمة ان شاء الله تعالى

فان حكم فيها باثبات امر لآخر او نفيه عنه فحملية والا فشرطية وموضوع الحملية ما شخص فشخصية او نفس الحقيقة فطبيعية او مبين كلا او بعضا فمحصورة والا فمهملة

القضية تنقسم بالقسمة الاولى الى حملية وشرطية لانه ان حكم فيها باثبات امر لآخر او نفيه عنه فهي حملية كزيد قائم وزيد ليس بقائم والا فشرطية ثم ان موضوع الحملية ان كان متشخصا بالتشخصات الخارجية كزيد فهي شخصية وان كان كليا فاما ان يكون الحكم فيها على الطبيعة باعتبار تحققها في الافراد او الطبيعة من حيث هي فان كان الثاني فطبيعية لان الحكم فيها على نفس الطبيعة نحو الانسان نوع وقيل مثل هذه القضية تسمى عامة لان المحكوم عليه الطبيعة بقيد العموم لا الطبيعة مطلقا ولا مناقشة في اختيار احد الاصطلاحين وان كان الاول فاما ان يكون الافراد مبينة كلا او بعضا فان بينت كذلك فهي المحصورة والبيان اما بالكل فكلية او البعض فجزئية وان لم تبين فهي المهملة ثم ان المحقق في المهملة الجزئية لتحققها سواء اريد بها الكل او البعض بخلاف الكلية فانها ليست كذلك وسميت مهملة لاهمال السور فيها عند ارادة الجزئية لتحققها من غير حاجة اليه

مدظله وان صرح بكيفية النسبة فموجهة بسيطة او مركبة

كل قضية فان لنسبة المحمول الى الموضوع فيها كيفية في نفس الامر كالضرورة والدوام وغيرهما وتلك الكيفية الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية واللفظ الدال عليها او حكم العقل بها كما تسمى جهة القضية فمتى صرح بتلك الكيفية فالقضية موجهة لاشتمالها على ذكر الجهة نحو كل انسان حيوان بالضرورة ثم ان الموجهة قسمان بسيطة وهي ما لم تشتمل على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب كالمثال فان معناه ليس الا ايجاب الحيوانية للانسان ونحو لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة فان معناه ليس الا سلب الحجرية عنه ومركبة وهي ما اشتملت على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب كقولنا كل انسان كاتب

لا دائما فان معناه ايجاب الكتابة للانسان وسلبها عنه بالفعل فالمركبة هي ما اشتمل معناها
على حكمين مختلفين لا ان يكون لفظها كذلك ويدخل نحو الانسان كاتب بالامكان
الخاص لتركبها من امكانين عامين وتمام ذلك يطلب من فنه   واول جزئي
الشرطية مقدم وثانيهما تال فان حكم فيها بتعلق نسبة على اخرى فمتصلة لزومية او
اتفاقية او بتنافيهما فمنفصلة حقيقية او مانعة جمع او خلو   الشرطية على ما
عرفها بعضهم انها قضية تنحل طرفيها الى قضيتين واعترض عليه بان الانحلال لا يكون
الا الى ما منه التركيب وطرفا الشرطية ليسا قضيتين بالفعل لعدم احتمالها الصدق
والكذب حال الارتباط وقد يجاب عنه بان طرفيها بعد الانحلال قضيتان مشتملتان
على الحكم وان كانا قبل التركيب ليسا بقضيتين نظرا الى طروان والفا المانعين عن
تمام الحكم والسكوت فاذا حذفتا عنهما عاد الطرفان الى ما كانا عليه من كونهما
قضيتين وذلك بمجرد زوال المانع لا بزيادة شيء اخر مما منه التركيب بعد الانحلال
قضيتين بالفعل مشتمل كل منهما على حكم تام بسبب زوال المانع من غير اعتبار شيء اخر فيصح
ان طرفي الشرطية ليسا قضيتين بالفعل لكنهما تنحل الى قضيتين فان قيل اداة الشرط
انما اخرجت الشرط عن كونه قضية اما الجزاء فهو باق على الخبرية واحتمال الصدق والكذب
على انه قيد بشرط كساير القضايا المقيدة بحال او ظرف قلنا هذا عند اهل العربية فان
الشرط عندهم قيد الجزاء والاعتبار بكون الجملة خبرا وانشاء وانما هو لنظر الى الجزاء واما
عند المنطقيين فقد خرج كل من الجزئين عن كونهما قضيتين واشتمل الحكم التام ل
اتصال هذا بذاك وانفصاله عنه هذا وفي اصل الجواب تامل اذا عرفت هذا فنقول
الجزء الاول من الشرطية يسمى مقدما لتقدمه في الذكر غالبا والثاني تاليا لتلوه
اياه وانما قيدنا الاول بكونه غالبا لانه قد يتاخر عنه كما في قولنا النهار موجود ان
كانت الشمس طالعة ثم الشرطية اما متصلة او منفصلة لانها ان حكم فيها بتعليق نسبة
على اخرى فمتصلة او بالتنافي بين الجزئين فمنفصلة والاول اما لزومية وهي التي
يصدق التالي فيها بتعليق على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما توجب ذلك
كالعلية والمعلولية والتضايف والاول اما ان يكون المقدم علة للتالي كقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او يكون التالي علة للمقدم كقولنا ان كان
النهار موجودا فالشمس طالعة والثاني يتحقق بكونهما معلولي علة واحدة كقولنا ان
كان النهار موجودا فالعالم مضيء والثالث يتحقق بكون كل من الامرين بحيث

والانفصال وان صرح بكيفية السيد قوجه لبسيطه
او مركبة واول جزئيها في الشرطية مقدم وثانيهما تال
فان حكم فيها بتعلق نسبة على اخرى فمتصلة لزومية
او اتفاقية او بتنافيهما او عدمه فمنفصلة حقيقية
او مانعة جمع او خلو فصل البرهان
ان خلا عن ذكر لازم او نقيضه فاقتراني

من تعقل احدهما تعقل الاخر كقولنا ان كان زيد ابا لعمرو فعمرو ابن له هذا في اللزوم
من الطرفين واما في مجرد اللزوم فيكفي مجرد الاضافة واما اتفاقية وهي التي يحكم
فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بل لمجرد موافقتهما على الصدق
كقولنا كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق وقد يطلق على ما هو اعم من ذلك كقولنا
ان كان الخلاء موجودا فالانسان ناطق اذ يكفي فيها صدق التالي فقط لكن يعتبر فيها
عدم منافاة صدق التالي لصدق المقدم والا لم يصدق اتفاقية كقولنا ان لم يكن
الانسان ناطقا فهو ناهق هذا كله في الموجبات واما السوالب فالمراد بالسالبة اللزو
ما حكم فيها بسلب اللزوم في الصدق وبالسالبة الاتفاقية ما حكم فيها بسلب الاتفاق
في الصدق والثانية اي المنفصلة اما حقيقية وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين جزئيها
في الصدق والكذب معا على ما هو حقيقة الانفصال كقولنا اما ان يكون هذا العدد
زوجا او فردا واما مانعة الجمع فقط وهي التي حكم فيها بتنافي الجزئين في الصدق فقط
اي من غير ان يتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما عليه كقولنا هذا الشيء اما
ان يكون شجرا او حجرا ومانعة الخلو وهي التي حكم فيها بتنافي الجزئين في الكذب فقط
اي من غير تنافيهما في الصدق كقولنا اما ان يكون زيد في البحر او لا يغرق وهذان الاخيران
قد يطلقان على ما هو اعم من الاولى فيراد بمانعة الجمع ما حكم فيها بالتنافي في الكذ
مطلقا سواء حصل تناف في الصدق ام لا هذا كله في الموجبة اما السالبة فان حكم فيها
بسلب التنافي بين الجزئين في الصدق والكذب فهي السالبة الحقيقية وسلبه في
الصدق فقط فالسالبة المانعة الجمع او سلبه في الكذب فقط فالسالبة المانعة
الخلو وتسمية السلوب بهذه الاسماء بناء على المشابهة بالموجبات في الاطراف او لا
بمعنى الانفصال ومنع الجمع فيها كما لا يخفى   مد ظله البرهان ان خلا عن
ذكر لازم ونقيضه فاقتراني حملي او شرطي والا فاستثنائي   هذا شروع
في بيان صورة البرهان والمناسب تقديم بيان مادته لكانه لمعلوميته لم يتعرض
له اذ هو معلوم ان البرهان لا يتركب الا من المقدمات القطعية التي يجب انتهاؤها
الى الضروريات بخلاف الصورة فانها محتاجة الى البيان فالبرهان ان خلا عن ذكر
لازم ونقيضه اي لم يكن نقيضه ولا لازم مذكورا فيه بالفعل فهو اقتراني والمراد
من عدم ذكره بالفعل ان لا يكون طرفاه على الترتيب مذكورين بالفعل وان كانا
مذكورين فيه بوجه ثم الاقتراني قسمان ان تركب من الحمليات كقولنا العالم متغير

وكل متغير حادث وشرطيا ان تركب من الشرطيات المتصلة او المنفصلة وإلا اى وان كان
اللازم او نقيضه مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي والمراد من ذكره بالفعل على قياس
ما عرفت ان يكون نظرفاه على الترتيب مذكورين لا ان يكون اللازم نفسه او نقيضه مذكورا
لانهما قضيتان والمذكور جزء قضية مد ظله ومبتدأ المط في الحملي موضوع و
اصغر وذاته وصغرى وخبره محمول واكبر وذاته كبرى والمكرر اوسط مبتدأ المط
في القياس الحملي يسمى موضوعا ويسمى ايضا اصغر والمقدمة المشتملة عليه تسمى صغرى
وخبره فيه يسمى محمولا ويسمى ايضا اكبر والمقدمة المشتملة عليه تسمى كبرى والمكرر في
المقدمتين يسمى اوسط فقوله وذاته اى صاحبته على ان ذات فيه مؤنث ذو واضافتها الى
الضمير بناء على المشهور حتى نقل بعضهم الجواز وفي الحاشية المرددي مقدمتي البرهان الجلي
عند كل قوم اسم فالمنطقيون يسمونها موضوعا ومحمولا والمتكلمون ذاتا وصفة والفقهاء
محكوما به ومحكوما عليه والنحاة مبتدأ وخبر ولا يرد على المتكلمين الكاتب انسان لان
المراد بالمحكوم عليه ما صدق المحكوم به المفهوم نعم كلام النحاة غير شامل النحو قام زيد
فلذلك عبر بعضهم بالمسند والمسند وما يقال ان المبتدأ والمسند اليه عند النحاة قد يكون
سورا عند المنطقيين فمندفع بان المحكوم عليه في الحقيقة ما اضيف اليه السور انتهى
ولا يخفى عليك ان الاختلاف في التسمية ليست مخصوصة بمفردي مقدمتي البرهان بل
جارية في جميع القضايا الحملية ووجه عدم ورود الكاتب انسان على المتكلمين ان مرادهم
من الذات ما صدق عليه ومن الصفة المفهوم والمحكوم عليه يراد به ما صدق والمحكوم
به يراد به المفهوم فالكاتب اذا كان محكوما عليه كان المراد به ما صدق وهو ذات واذا كان
محكوما به كان المراد به المفهوم وهو صفة وقد توهم بعضهم ان المسمى بهذه الاسما ليس
واحدا فان ما تسميه النحاة مبتدأ قد يكون سورا عند المتكلمين المنطقيين فلا يصح
الحكم بان المسمى بهذه الاسما واحد وهو فاسد فان المحكوم عليه حقيقة ما اضيف اليه السور
لا هو وهو المسند اليه حقيقة وتسمية السور بالمسند اليه مجاز ثم ان الاستاد المصنف
مد ظله لو جعل مكان المبتدأ المسند اليه بان يقول والمسند اليه في المط الحملي موضوع
لكان اشمل حيث ان المسند اليه في المط الحملي قد يكون غير مبتدأ كما في ضحك كل انسان
ما ضحك تصحيح الفرض من الشكل الثاني اللهم الا ان يريد بيان هيئة الشكل الاول فقط
لا يرد ما ذكرنا الباقي اليه فتامل مد ظله وقد يستدل على المط بابطال نقيضه
او بتحقق ملزوم حقيقة وهو عكسه الدليل قد يقوم على المط ابتداء بدل

عليه بعينه كما في بعض القياس المستقيم وقد يقوم عليه بواسطة كان يقوم على ابطال نقيضه
او لا فيلزم من ذلك صدق المط كما في قياس الخلف او يقوم على تحقق امر ملزوم حقيقة
المط اعني ما يكون عكسه ويلزم منه صدق المط ايضا وذلك كما في رد الاشكال الى الاول
المحوج الى معرفة العكس وهذا هو السبب الداعي للاصوليين الى ان يتكلموا على التناقض والعكوس
مد ظله فالنقيضان قضيتان بينهما صدقت كذبت اختها وبالعكس
النقيضان قضيتان اي انهما صدقت كذبت اختها وبالعكس اي اذا كذبت صدقت اختها
والمعنى ان صدق كل هو بنفسه منشأ الكذب الاخرى وكذب كل هو بنفسه منشأ
لصدق الاخرى وهذا التعريف جامع مانع من غير زيادة قيد الذات ولا قيد الاختلاف
بالايجاب والسلب ولا جعل قولنا وبالعكس من تتمة التعريف اما الاول فلانهم قصدوا
بزيادة قيد الذات خروج القضيتين اللتين اشتملت احديهما على ايجاب احد المتساويين
والاخرى على سلب الاخر نحو زيد انسان زيد ليس بناطق ومثل هذا خارج عن تعريفنا
لان كذب احديهما لم ينشأ من صدق الاخرى بل منه ومن استلزامه لصدق نقيضها
اعني زيد ناطق واما الثاني فلانهم قصدوا بزيادة قيد الاختلاف بالايجاب والسلب
خروج نحو هذا زوج هذا فرد هذا شجر هذا حجر وهو خارج عن تعريفنا فان صدق كل
ليس منشأ الكذب الاخرى بل هو مع استلزامه لنقيضها واما الثالث فلانهم قصدوا بجعله
من تتمة التعريف خروج الكليتين نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان فهو
خارج عن تعريفنا ايضا فان صدق كل ليس بنفسه منشأ الكذب الاخرى بل هو مع استلزامه
لصدق نقيضها فلا حاجة الى جعل قيد وبالعكس من تتمة التعريف كما زعموا فاذن كلا
تعريفا اخر بعكس الاول وفي الحاشية في تعريف الحاجبي هكذا النقيضان كل قضيتين اذا
صدقت احديهما كذبت الاخرى وبالعكس وتعريف المتضادات في بب هكذا الاختلاف
القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس ولو لا التصريح كثيرا بان
العكس لاخراج المتضادين لامكن تنزيله على ان اشارة الى تعريف فان تم المتبادر من ان
صدق كل هو وحده منشأ الكذب الاخرى فلا حاجة الى ما اشتهر من قولهم يلزم لذاته من
صدق كل كذب الاخرى ليخرج نحو زيد انسان زيد ليس بضاحك بناطق لانه لم ينشأ كذب
كل من صدق اختها وحده بل مع استلزامه لنقيضها او قولنا وبالعكس ليس من تتمة التعريف
بل هو تعريف بان نعكس الاول ولا يرد المتضادان كهذا شجر هذا حجر وكل حيوان انسان ولا
شيء من الحيوان بانسان لما عرفت فان صدق كل ليس وحده منشأ الكذب الاخرى بل مع صدق



نقيضه وظن ان الحاجبي ايضا اراد بقوله وبالعكس الاشارة الى تعريف اخر لكن الظاهر من كلام العضدي خلاف ذلك وان رجعنا اليه لم يكن فيه كثير بعد وهذه عبارته النقيضان كل قضيتين يلزم من صدق كل منهما كذب الاخرى ويلزم منه العكس لكن شارح الشرح وسائر المحشين لم يرجعوا اليه انتهى وايراد الحاجبي لفظة كل في التعريف مع انه للماهية لا للافراد بناء على التسامح منه في ذلك وقد وقع منه مثل ذلك كثيرا في كتبه كتعريف الموضوعات في مختصره بانها كل لفظ وضع لمعنى وكتعريف التوابع في كافيته بانها كل ثان باعراب سابقه ونحو ذلك واراد من قوله متى صدقت احديهما ان تصدق كل منهما كذبت الاخرى كما اذا قلنا في تعريفنا ولم يرد قيد بالذات والاختلاف بالايجاب والسلب للاستغناء عنهما كما عرفت ثم ان الظاهر اراد قيد وبالعكس في تعريفه اشارة الى تعريف اخر كما قلنا في تعريفنا لخروج ما اذا اراد الاخراج بدونه لكن الظاهر من كلام العضدي انه ليس تعريفا آخر حيث قال في ... اذا عرفت هذا فنقول لا بد في تحقق التناقض بين القضيتين من حصول ثمان وحدات وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الشرط ووحدة الكل والجزء ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل فلو اختلف القضيتان باشتمال احدى الوحدات لم يتحقق التناقض لانه يصدق عند اختلاف الموضوع زيد كاتب عمرو ليس بكاتب وفي المحمول زيد شاعر زيد ليس بكاتب وقس على ذلك باقي الوحدات وربما زاد بعضهم على ذلك وحدة الآلة وبعضهم رجع جميع الوحدات الى وحدة الموضوع والمحمول ولا فائدة مهمة في تحقيق ذلك بل اللازم ان يعلم ان التناقض ان كان بين القضيتين الشخصيتين كفى في تحققه مع الاختلاف بالايجاب والسلب الوحدات المذكورة وان كان بين غيرهما من القضايا المحصورة اشترط مع تلك اختلافهما بالكمية اي الكلية والجزئية لان الكليتين قد يكذبان معا نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتين قد يصدقان نحو بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان فلا بد من اختلافهما بذلك ليتحقق التناقض فنقيض الموجبة الكلية نحو كل انسان حيوان سالبة جزئية نحو بعض الانسان ليس بحيوان ونقيض الموجبة الجزئية نحو بعض الانسان حيوان سالبة كلية نحو لا شيء من الانسان بحيوان لا يقال الاختلاف بالكمية مخل بوحدة الموضوع اذ هو في احديهما بعض الافراد وفي الاخرى كلها فلم يكن فيهما وحدة لانا نقول المعتبر في وحدة الموضوع وحدة الوصف العنواني وهو لا ينافي الاختلاف بالكمية وفي عبارة الكتاب مناقشة فانها تشعر بعدم اشتراط الاختلاف كيفا في تناقض المخصوصتين وهو غير صحيح لانه شرط مطلقا

اي المخصوصة والمحصورة — اي ايجابا وسلبا

كما عرفت

مع بقاء الصدق والكيف فعكس الموجبتين جزئية وعكس السالبة الكلية مثلها ولا عكس لجزئيتها

كما عرفت وانما لم يتعرض المص لشرائط الموجهات لانه لم يتعرض للبحث عنها راسا وعكس القضية تبديل طرفيها عكس القضية في الاصطلاح عبارة عن تبديل طرفيها اي جعل الموضوع او المقدم في موضع المحمول او التالي مع بقاء الصدق اي بحيث يكون الحاصل من التبديل صادقا كاصله والا فيجوز ان يكون العكس كاذبا ايضا نحو كل انسان فرس عكسه بعض الفرس انسان وحاصله ان يكون صدق الحاصل من التبديل لازما لصدق الاصل لا يتخلف عنه ومع بقاء الكيف اي الايجاب والسلب بمعنى ان الاصل ان كان موجبا كان الحاصل من التبديل كذلك وان كان سالبا كان كذلك وهذا التعريف شامل لعكس الحمليات والشرطيات معا وقد يطلق العكس على معنى آخر وهو نفس القضية الحاصلة بعد التبديل كالتسمية والخلق وبهذا الاعتبار جرى قول المص فعكس الموجبتين جزئية واندفع ما يقال ان العكس بالمعنى المتقدم لا يصدق على ما ذكر هنا فلا يكون جامعا اذا تقرر هذا فنقول عكس الموجبتين اي الكلية والجزئية موجبة جزئية لا موجبة كلية لان المحمول او التالي فيهما قد يكون اعم من الموضوع او المقدم فلو انعكسا كليا لزم صدق الخاص على كل افراد العام وهو بط ولا يرد نحو كل انسان ناطق كل ناطق انسان لخصوص المادة وتخلفه في غيرها بخلاف ما ذكر فانه منطبق على جميع المواد وعكس السالبة الكلية سالبة كلية فلا شيء من الانسان بحجر ينعكس الى لا شيء من الحجر بانسان والا لصدق نقيضها وهو بعض الحجر انسان ويلزم من انضمامه الى الاصل سلب الحجر عن نفسه هذا خلف اما السالبة الجزئية فلا تنعكس اصلا لا كلية ولا جزئية لان الموضوع والمقدم فيها قد يكون عاما فلو انعكست لزم سلب الخاص عن العام وانفكاك الملزوم عن اللازم لا يقال الحكم بانعكاس الموجبتين لا يصح على الاطلاق فان الموجبتين الممكنتين لا ينعكسان على المشهور لان المشهور اعتبار الاتصاف بالوصف العنواني بالفعل لا بالامكان وحينئذ لا ينعكسان بالوصف وكذا الحكم بانعكاس السالبة الكلية كنفسها على الاطلاق غير صحيح لان السوالب السبع الكلية التي اخصها الوقتية غير منعكسة اصلا وكذا الحكم بعدم انعكاس السالبة الجزئية لا يستقيم على الاطلاق لانها اذا كانت احدى الخاصيتين انعكست عرفية خاصة لانا نقول لعدم التعرض لاحكام الموجهات يندفع ما ذكرتم والحكم بانعكاس الموجبتين والسالبة الكلية بناء على الاكثر وكذا الحكم بعدم عكس السالبة الجزئية على الاكثر وتمام تحقيق ذلك موكول الى غيره وعكس النقيض تبديل نقيضي طرفيها مع بقائهما هذا نوع اخر من العكس يسمى عكس النقيض وهو تبديل نقيضي الطرفين

أي جعل نقيض الجزء الأول ثانيا ونقيض الثاني أولا مع بقاء الصدق والكيف على ما عرفت
في المستوي مثلا عكس نقيض كل إنسان حيوان كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان وهذا جعل
نقيض الثاني التعريف للقدماء من المنطقيين وهو المستعمل في العلوم فلذا اختاره على
تعريف المتأخرين وهو جعل نقيض الثاني أولا وعين الأول ثانيا مع الاختلاف في الكيف
فعكس نقيض كل إنسان حيوان على هذا لا شيء مما ليس بحيوان بإنسان ووجه عدول المتأخرين
عن التعريف الأول أنه بناء عليه لا يستقيم عكس الموجبة الكلية كنفسها وبيان ذلك أن
المتقدمين استدلوا على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بأنه إذا صدق كل ج ب صدق
كل ما ليس ب ليس ج وإلا لصدق بعض ما ليس ب ج وينعكس إلى بعض ج ليس ب وقد
كان كل ج ب هف وأجاب المتأخرون بأنا لا نسلم أنه لو لم يصدق كل ما ليس ب ليس ج
لصدق بعض ما ليس ب ج وإنما الصادق ح ليس بعض ما ليس ب ليس ج وهو سالبة
معدولة المحمول أعم من الموجبة المحصلة المحمول أعني بعض ما ليس ب ج والعام لا يستلزم الخاص
فهذا هو الداعي للمتأخرين إلى تغيير التعريف للقدماء جواب عن هذا وهو أن يراد بنقيض
الطرفين ما هو بمعنى السلب لا العدول والموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة
فكلما ليس ب ليس ج سالبة الطرفين في حكم السالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع
فإذا لم يصدق صدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج فكان معناه سلب سلب ج عن
بعض ما صدق عليه سلب ب فلا بد أن يصدق على ذلك البعض المسلوب عنه ب ج و
يتم الدليل لأن السالبة السالبة المحمول ليست أعم من الموجبة المحصلة بل مساوية
لها وهذا مجمل الجواب وإن أردت التفصيل فعليك بشرح المطالع إذا عرفت هذا فنقول
حكم السوالب حكم الموجبات في المستوي بمعنى انعكاس السالبة الكلية أو الجزئية سالبة
جزئية مثلا إذا قلنا لا شيء من الإنسان بحجر كان عكسه ليس بعض ما ليس بحجر ليس بإنسان
أو بعض الحيوان ليس بإنسان كان عكسه ليس بعض ما ليس بإنسان ليس بحيوان وبالعكس
أي حكم الموجبات هنا حكم السوالب هناك فكما أن السالبة الكلية في ذلك العكس تعكس
كنفسها كذلك الموجبة الكلية بهذا العكس تعكس كنفسها مثل كل إنسان حيوان
تعكس إلى كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان وكما أن السالبة الجزئية في المستوي لا
عكس لها كذلك الموجبة الجزئية بهذا العكس لا عكس لها إذ يصدق بعض الحيوان
لا إنسان ويكذب بعض اللاإنسان لا حيوان والكلام في الموجبات والسوالب من
الموجهات ولا اعتراض عليه قد تقدم الإشارة إليه مع جوابه   منه طال فضله

فإن هو محمول صغراه موضوع كبراه الأول وشرطه إيجابها وكلية كبراه وينتج المحصورات الأربع
فموجبتاه مع موجبة موجبتها ومع سالبة سالبتها متن

هذا شروع في بيان الأشكال الأربعة   حيثية وقوع الأوسط عند الحدين شكل
مع شرائطها المعتبرة والشكل هو الهيئة الحادثة من وقوع الأوسط عند الحدين أعني
الأكبر والأصغر ولا يخلو إما أن يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى أو محمولا
فيهما أو موضوعا فيهما أو عكس الأول فإن كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل
الأول أو محمولا فيهما فالثاني أو موضوعا فيهما فالثالث أو عكس الأول فالرابع والشكل الأول
إنما قدمه على غيره في البحث لأنه أبين الأشكال وإنتاج ضروبه بديهي لا يحتاج إلى بيان و
ثم قدم الثاني على الثالث لمشاركته الأول في أشرف مقدمتيه وهي الصغرى المشتملة
على موضوع المط والثالث على الرابع لمشاركته الأول في المقدمة الأخرى ولا الرابع لما
كان بعيدا عن الطبع جعله أخيرا ولما كانت الضروب المحتملة في كل واحد من هذه الأشكال الأربعة
باعتبار المقدمتين اللتين كل واحدة منها إحدى الأربع ترتقي إلى ستة عشر ضربا حاصلة من
ضرب أربع الصغرى في أربع الكبرى وكان بعضها غير منتج حاول بيان الشروط المعتبرة في
كل شكل ليعرف بذلك المنتج من غيره فالشكل الأول يعتبر فيه أمران أحدهما إيجاب الصغرى
وإنما اعتبر ليتكرر الحد الأوسط ويكون الحكم الثابت له متعديا إلى الأصغر فيتلاقى الطرفان فإن
بيان ذلك أن الحكم في الكبرى لما كان على ما يثبت له الأوسط وانتسب إليه إيجابا إذ موضوع
القضية ما ثبت له الوصف العنواني لأن عقد الوضع إيجابي قطعا فلو كانت الصغرى سالبة
كان الأوسط مسلوبا عن الأصغر فلا يتلاقى الطرفان لأن ما ثبت له الأوسط غير ما سلب عنه
فلا يندرج تحته فلا يكون الحكم الثابت للأوسط ثابتا للأصغر الثاني كلية الكبرى
وإنما اعتبر ذلك ليعلم اندراج الأصغر تحت الأوسط فيثبت له الأكبر بخلاف ما كانت
جزئية فإنه يجوز أن يكون الأوسط أعم من الأصغر بأن يكون بعض أفراده غير الأصغر فلا
يندرج تحت الحكم الثابت له لجواز أن يكون ذلك الحكم بالنظر إلى البعض الآخر فلا ينتج
إنتاج إذا عرفت هذا فاعلم أنه بالشرط الأول سقط ثمانية ضروب حاصلة من اقتران
الصغرى السالبة كلية أو جزئية مع الكبرى التي هي إحدى الأربع وبالشرط الثاني سقط
أربعة ضروب حاصلة من اقتران الكبرى الجزئية سالبة أو موجبة مع الصغرى إحدى
الموجبتين فبقي الضروب المنتجة في هذا الشكل أربعة والنتائج فيها المحصورات الأربع
أشار المص إلى اثنين منها بقوله فموجبتاه أي الصغرى الموجبة كلية أو جزئية مع موجبة
في الكبرى الكلية وإنما حملناها على الكلية بملاحظة الشرط السابق ولما ينتج مو
أي موجبتي الأربع أعني الكلية والجزئية فالأول نحو كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية

فكلتياه كلية ومختلفتاه جزئية

نحو كل وضوء نية والثاني نحو بعض الدجاج حلال وكل حلال حرام فبعض الدجاج حرام و
هذان الضربان من ضروب هذا الشكل الاول منهما الضرب الاول والثاني الضرب الثالث
منه واشار الى الاخيرين بقوله ومع سالبته وهو عطف على موجبته والمراد وموجبتا
اي الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع سالبة هي الكبرى الكلية لما عرفت ينتج سالبتين
الاربع الكلية والجزئية فالاول نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة بغير نية فلا شيء
من الوضوء بغير نية والثاني نحو بعض الباالغين سفيه ولا شيء من السفيه بممضي تصرف
فبعض البالغين ليس بممضي تصرف وهذان الاخران من ضروبه الاول منهما الاول الضرب الثاني
منه والضرب الثاني الرابع فظهر من هذا ان هذا الشكل ينتج المطالب الاربع واما غيره من
الاشكال فلا ينتج الموجبة الكلية فكان مختصا من بينها بانتاج الموجبة الكلية واعلم ان انتاج
ضروب هذا الشكل بين لا يحتاج الى دليل يدل عليه بخلاف غيره من الاشكال فانما ينتج
برجوعها اليه كالرابع مدخله وما هو محمولها الثاني وشرطه اختلافهما كيفا وكلية
كبراه ولا ينتج الا سالبة اذا كان الاوسط محمولا في المقدمتين الصغرى والكبرى
فالهيئة الحاصلة من اجتماع المقدمتين كذلك هي الشكل الثاني ويشترط في انتاجه امران
الاول اختلاف مقدمتيه في الكيف اي الايجاب والسلب وانما اشترط ذلك لان انتاجه لا
يكون الا برده الى الشكل الاول ولما كان مخالفته للاول في الكبرى كان رجوعه اليه بتحقق بعكس
احدى مقدمتيه ليحصل كبرى فلو كانت مقدمتاه موجبتين كان عكس ما يعكس منهما جزئية
وهي لا تصلح كبرى في الشكل الاول ولو كانتا سالبتين كان ما يعكس منهما سالبة اليه فلا
يرجع الى الاول اذ الصغرى ح سالبة وقد عرفت اشتراط ايجابها فيه الشرط الثاني كلية كبراه
وانما اشترط ذلك لانها ان كانت هي التي تعكس فاشتراط كليتها واضح لان الجزئية عكسها جزئية
وهي لا تصلح كبرى للاول وان لم تكن التي تعكس بل كان المنعكس الصغرى فح لو عكستها
وجعلت كبرى هذا صغرى الاول فلا بد من ان تكون النتيجة ما يصح عكسها لان
عكسها هو المط والنتيجة ح سالبة جزئية وهي لا تنعكس على ما عرفت سابقا ومما ذكرنا
يظهر ان النتيجة في هذا الشكل لا تكون الا سالبة لان انتاجه انما يكون بالرد الى الاول
وهو انما يكون بعكس احدى مقدمتيه جعلها كبرى للاول فلا بد من ان تكون سالبة كلية لتعكس
كذلك وتصلح كبرى للاول لان الموجبة تعكس جزئية لا تصلح كبرى للاول والسالبة الجزئية
لا عكس لها فيكون القياس المنتظم على هيئة الشكل الاول بعد الرد اليه كبراه سالبة كلية وما
هو كذلك لا يكون نتيجته الا سالبة وهي اما عين النتيجة او عكسها السالبة واياما كان

فوجبتا مع موجبة كلية او بالعكس موجبه ومع سالبه
مطلقا سالبة ٢

فالنتيجة فيه سالبة اذا عرفت هذا فالضروب المنتجة في هذا الشكل بعد كالاول لانه
بالشرط الاول سقط ثمانية حاصلة من اقتران الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع الكبرى
الموجبة كلية او جزئية والصغرى السالبة كلية او جزئية مع الكبرى السالبة كلية او
جزئية وبالشرط الثاني سقط اربعة ضروب حاصلة من اقتران الصغرى الموجبة كلية او جزئية
مع الكبرى سالبة جزئية ومن اقتران الصغرى السالبة كلية او جزئية مع الكبرى موجبة
جزئية فبقي بعد ذلك اربعة ضروب واشار المص الى اثنين منها بقوله فكليتاه كليتان اي
الصغرى الكلية موجبة او سالبة مع الكبرى الكلية سالبة او موجبة ينتجان كلية
سالبة وهذان الضربان هما الاول والثاني من هذا الشكل فالاول نحو كل غائب مجهول الصفة
ولا شيء مما يصح بيعه مجهول الصفة فلا شيء من الغائب يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى فيرد الى
الاول منتجا للمط والثاني نحو لا شيء من الحلال بمزيل العقل وكل مسكر مزيل للعقل فلا شيء
من الحلال بمسكر وبيانه بعكس الصغرى وجعلها كبرى فيرد الى الاول منتجا لعكس المط فيعكس
النتيجة اليه واشار الى الاخرين منها بقوله ومختلفتاه جزئية اي الكبرى الكلية سالبة
او موجبة مع الصغرى الجزئية موجبة او سالبة ينتجان سالبة جزئية وهو اشارة
الى الضرب الثالث والرابع من هذا الشكل فالثالث هو كون الكبرى سالبة كلية والصغرى
موجبة جزئية فالنتيجة سالبة جزئية نحو بعض الغائب مجهول ولا شيء من صحيح البيع بمجهول
فبعض الغائب ليس بصحيح البيع وبيانه بعكس الكبرى كالاول والرابع هو كون الكبرى موجبة كلية
والصغرى سالبة جزئية فالنتيجة سالبة جزئية نحو بعض الدجاج ليس بحرام وكل حلال حرام
فبعض الدجاج ليس بحلال وبيانه بعكس الكبرى عكس النقيض ليرجع الى الاول ما ليس بحرام ليس بحلال
وينتج المط واما الصغرى فلا يمكن ردها موجبة سالبة المحمول ليصلح صغرى للاول
مدخله وما هو موضوعهما الثالث وشرطه ايجاب صغراه وكلية احديهما ولا ينتج الا جزئية
الوسط المكرر في المقدمتين اذا كان موضوعا فيهما فتلك الهيئة الحاصلة هي الشكل الثالث
ويشترط فيه امران الاول ايجاب الصغرى وانما اشترط ذلك لان انتاجه لا يكون الا بالرد الى الاول
ولما كان الرد الى الاول انما يكون بعكس احدى مقدمتيه وجعلها صغرى لموافقته اياه في
الكبرى فما يعكس من احدى مقدمتيه اما الصغرى او الكبرى والصغرى السالبة عكسها
سالبة وهي مما لا تقع صغرى الاول وان كانت الموجبة عكسها جزئية فاذا جعلت صغرى الاول
والصغرى التي هي سالبة فرضا اذا جعلت كبرى فالاول لا ينتج سالبة جزئية فلا بد من عكس النتيجة
ليلزم المط وهي لا تنعكس الشرط الثاني كلية احدى مقدمتيه وانما اشترط ذلك لان انتاجه

لما كان بالرجوع إلى الأول وكبرى الأول كلية فلو كانتا جزئيتين لا يصلح شيء من النقل مثبين
لكبرى وشبه لا بنقضها ولا بعد عكسها لأن عكس الجزئية جزئية إذا عرفت هذا ظهر أن هذا الشكل
لا ينتج إلا جزئية لأنه لما كان رده إلى الأول بعكس جزئي مقدمتيه وجب للاصغرى على مع
وجوب كون صغرى الأول موجبة فتكون عكس موجبة وعكس الموجبة جزئية والقياس
المشتمل على الصغرى الجزئية لا يكون نتيجته إلا جزئية   مد ظله فموجبتاه مع
موجبة كلية وبالعكس موجبة ومع سالبة   فالضروب المنتجة في هذا الشكل ستة
لأنه بالشرط الأول سقط ثمانية ضروب حاصلة من اقتران الصغرى السالبة كلية أو جزئية
مع الكبرى إحدى الأربع وبالشرط الثاني سقط اثنان حاصلان من اقتران الصغرى موجبة
جزئية مع الكبرى الجزئية موجبة أو سالبة فيبقى ستة ضروب أشار الأستاذ المص
إلى ثلاثة منها بقوله فموجبتاه أي الصغرى الموجبة كلية أو جزئية مع موجبة كلية هي
الكبرى وبالعكس أي موجبة كلية هي صغرى موجبتين كلية وجزئية كبرى ينتج موجبة
جزئية فالأول موجبة كلية صغرى مع موجبة كلية كبرى نحو كل مسكر حرام وكل مسكر
مزيل للعقل فبعض الحرام مزيل للعقل وبيانه بعكس الصغرى ليرجع إلى الأول منتجا المطلوب
وهذا هو الضرب الأول منه الثاني موجبة جزئية صغرى مع كلية موجبة كبرى نحو
بعض البر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وبيانه بعكس الصغرى كما قبله وهذا
هو الضرب الثالث منه الثالث موجبة كلية صغرى مع موجبة جزئية كبرى نحو كل
مسكر مزيل للعقل وبعض المسكر حرام فبعض المزيل للعقل حرام وبيانه بعكس الكبرى وجعلها
صغرى لينتج عكس المط وبعكس النتيجة وهذا الضرب الخامس منه واعلم أن قول المص وبالعكس
يتخرج منه ضرب واحد فقط وهو ما إذا كانت الصغرى موجبة كلية والكبرى موجبة
جزئية وأما الضرب الآخر وهو ما إذا كانت الصغرى موجبة كلية والكبرى موجبة كلية
أيضا فمعلوم حاله من قوله فموجبتاه مع موجبة كلية فلذا حكمنا بأن المجموع ثلاثة وأشار إلى
ثلاثة ضروب أشار الأستاذ مد ظله إلى الثلاثة الأخر بقوله ومع سالبة وهو معطوف
على ما قبله فهو في تقدير موجبتاه أي الصغرى الموجبة كلية أو جزئية مع سالبة كلية
أو جزئية هي كبرى ينتج سالبة جزئية لكن يسقط من هذه الأربعة واحد وهو ما
إذا كانت الصغرى موجبة كلية جزئية والكبرى سالبة جزئية باشتراط الكلية في أحدهما
فبقي ثلاثة فالأول موجبة كلية صغرى مع سالبة كلية كبرى نحو كل بر مقتات وكل
بر لا يصلح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا والثاني

كالأول وهذا هو الضرب الثاني من هذا الشكل والثاني موجبة جزئية صغرى مع سالبة
كلية كبرى نحو بعض الحلال دجاج ولا شيء من الحلال بمباح الأكل فبعض الدجاج ليس بمباح
الأكل وبيانه كالأول أيضا وهذا هو الضرب الرابع من ضروبه والثالث موجبة كلية صغرى
مع سالبة جزئية كبرى نحو كل من يصح بيعه يصح تصرفه وبعض من يصح بيعه ليس بسفيه
فبعض من يصح تصرفه ليس بسفيه وبيانه أن يجعل الكبرى موجبة سالبة المحمول أو شكل إلى
موجبة سالبة الموضوع ويجعل صغرى الأول والصغرى كبراه فينتج عكس المط ويعكس النتيجة
وهذا هو الضرب السادس من هذا الشكل   مد ظله وعكس الأول الرابع وشرطه
مع كلية صغراه أو اختلافهما مع كلية أحدهما وينتج سوى الأولى الأربع فموجبته الكلية
منهما موجبتها وسالبتها وسالبته مع أوليها سالبة كلية أو جزئية كجزئيتي مع خلافهما كليا
عكس الشكل الأول لما كان الأوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى هو الشكل الرابع و
يشترط في إنتاجه أحد أمرين إما إيجاب مقدمتيه مع كلية صغراه أو اختلافهما في الإيجاب والسلب
مع كلية إحديهما وإنما اشترط ذلك لأنه لو انتفى لحصل أحد ثلاثة أمور إما إيجاب مقدمتيه
والصغرى جزئية أو سلبيتهما أو اختلافهما كيفا مع جزئيتهما وكل منها موجب للاختلاف الموجب
لعدم الإنتاج أما الأول فلأنه يصدق بعض الحيوان إنسان وكل ناطق حيوان والحق هنا الإيجاب
ولو أبدل الكبرى بكل فرس حيوان كان الحق السلب وأما الثاني فلأنه يصدق لا شيء من الإنسان
بحجر ولا شيء من الفرس بإنسان والحق السلب ولو أبدل الكبرى بقولنا لا شيء من الناطق بإنسان
كان الحق الإيجاب وأما الثالث فلأن الموجبة إن كانت صغرى يصدق بعض الناطق
إنسان وبعض الحيوان ليس بناطق فالحق الإيجاب ولو أبدلنا الكبرى ببعض الفرس ليس بناطق
كان الحق السلب وإن كانت كبرى صدق قولنا بعض الإنسان ليس بفرس وبعض الحيوان إنسان
والحق الإيجاب ولو أبدلناها بقولنا بعض الناطق إنسان كان الحق السلب إذا عرفت
هذا فالضروب المنتجة في هذا الشكل ثمانية لأنه سقط بذلك الشرط ثمانية ضروب حاصلة
من اقتران الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة كلية أو جزئية ومن اقتران
الصغرى السالبة كلية وجزئية مع الكبرى السالبة كلية أو جزئية ومن اقتران الصغرى
موجبة جزئية مع الكبرى سالبة جزئية وبالعكس فبقي ثمانية ضروب وهي المنتجة
في هذا الشكل أشار الأستاذ إلى أربعة منها بقوله فموجبته الكلية الصغرى الموجبة
الكلية كما عرفت وسالبتها أي مع سالبته الأربع والمراد بها السالبة الجزئية فالأول موجبة
كلية صغرى مع موجبة كلية كبرى ينتج موجبة كلية جزئية نحو كل عبادة مفتقرة إلى

النية وكل وضوء عبادة فبعض المفتقر الى النية وضوء وبيانه بعكس الترتيب ليرتد الى الاول
منتجا موجبة جزئية كلية عكسها المط وهذا هو الضرب الاول من ضروبه الثاني موجبة كلية
صغرى مع موجبة جزئية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو كل وضوء عبادة وبعض المفتقر الى
النية وضوء فبعض العبادة مفتقرة الى النية والبيان كالاول وهذا هو الثاني من ضروبه
الثالث موجبة كلية صغرى مع سالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو كل مباح مستغن
عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغنى ليس بوضوء وبيانه بعكس المقدمتين
وهذا الضرب من ضروبه الرابع موجبة كلية صغرى مع سالبة جزئية كبرى ينتج سالبة
جزئية نحو كل مسكر ناقض وبعض الحلال ليس بمسكر فبعض الناقض ليس بحلال وبيانه
بعكس الكبرى ليرجع الى الثالث وقد عرفت حكمه وهذا هو الضرب الرابع من ضروبه واشار
مذ طلة الحصر بين آخرين بقوله وسالبة الكلية اي الصغرى السالبة الكلية مع اولتي الا
والمراد مع الكبرى حال كونها اولى الاربع اعني الموجبة الكلية والجزئية اي الصغرى
سالبة كلية او جزئية اي ينتج سالبة كلية او جزئية فالاول سالبة كلية صغرى و
موجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية نحو لا شيء من العبادة بمستغن عن النية وكل
وضوء عبادة فلا شيء من المستغني عن النية بوضوء وبيانه بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة
ليرجع الى المط وهذا هو الضرب الثالث من ضروبه الثاني سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية
كبرى ينتج سالبة جزئية نحو لا شيء من السفيه بممضي تصرفه وبعض البالغين سفيه فبعض
الممضي تصرفه ليس ببالغ وبيانه بعكس الترتيب ليرتد الى الاول ثم عكس النتيجة ليرجع
الى المط وهذا هو الضرب الثامن من ضروبه واشار مذ طلة الى الضربين الباقيين بقوله
لجزئية اي تكون النتيجة في القسمين المتقدمين سالبة كلية ويكون سالبة جزئية كما يكون
سالبة جزئية مع جزئية اي فيما اذا كان الصغرى جزئية موجبة او جزئية سالبة مع
خلافهما كليا اي مع الكبرى الكلية السالبة والكبرى الكلية الموجبة والمراد بالخلاف
كليا الخلاف بالايجاب والسلب والكلية والجزئية فالاول موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الممنوع من التصرف بالغ ولا شيء من العاقل بممنوع
التصرف فبعض البالغ ليس بعاقل وبيانه بعكس المقدمتين دون الترتيب وهذا الضرب
الخامس من ضروبه والثاني سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
بعض الناقض للطهارة ليس بمزيل للعقل وكل مسكر ناقض للطهارة فبعض المزيل للعقل
ليس بمسكر وبيانه بعكس الصغرى ليرجع الى الثاني وينتج المط وقد عرفته وهذا الضرب

فصل في الاستثنائي

السادس من ضروبه هذا وقد اختلف في ثلاثة ضروب ومن هذا الشكل السادس والسابع
والثامن فالمتقدمون لم يعدوها من الضروب المنتجة والمتأخرون عدوها منها وهذا
المقام لا يليق بنقل مستمسك الفريقين والحق كونها منتجة كما اختاره الاستاذ الم مد
ظله وبيناه لك واعلم انك لو نظرت بدقة الى ما شرحنا لك كلام الاستاذ المصظهر لك
ما في عبارة المتن من الاختصار البالغ المفيد الذي لا يدرك الا بذهن حديد مد
ظله فصل الاستثنائي اما متصل فيلزم استثناء عين المقدم الخ واكثر بان وبعضه
واكثر بلو فرغ من القياس الاقتراني وشرع في القياس الاستثنائي وهو ضربان لان
حكم فيه بتعليق نسبة على اخرى باحدهما و[illegible] متصل وان حكم بالتنافي بين الجزئين
فمنفصل والمتصل قد عرفت ان الجزء الاول يسمى مقدما والثاني تاليا فنقول الاستثناء
اما لعين المقدم واما لنقيض التالي لان استثناء غيرهما لا يلزم منه شيء فان كان الاستثناء لعين
المقدم لزم عين التالي نحو ان كان هذا بيعها فنقض [illegible] ممضي لكنه بيع فيلزم ان
تصرفه ممضي لان التالي لازم للمقدم فلو ثبت المقدم مع عدم التالي لجا مع وجود الملزوم
عدم اللازم فاين اللزوم ولا يلزم من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز ان يكون التالي
اعم وتحقق اللازم الاعم لا يوجب تحقق الملزوم الاخص لجواز تحققه في غيره ثم ان اكثر
استعمال ان فيما يستثنى فيه عين المقدم ان يكون الشرطية مذكورة بلفظ ان فانها وضعت
لتعليق الوجود بالوجود كما في هذا لحيث انه علق وجود التالي بوجود المقدم وقد
يستعمل قليلا فيما استثنى فيه نقيض التالي فانها لما كانت دالة على ارتباط الوجود بالوجود
جاز استعمالها في مثل ذلك ايضا لا للتوصل باحدهما الى الاخر بل لينتقل من انتفاء وجود
التالي الى انتفاء وجود المقدم وان كان الاستثناء فيه لنقيض التالي لزم نقيض المقدم
نحو لو كان هذا الرجل بالغا عاقلا لوجبت الصلوة عليه لكنها لم تجب فيلزم انه ليس بالغا
عاقلا لان التالي لازم للمقدم فلو ارتفع مع وجود الملزوم جامع وجود الملزوم عدم
اللازم فاين اللزوم ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي لجواز ان يكون
التالي اعم ورفع الملزوم الاخص لا يوجب رفع اللازم الاعم واكثر استعمال ما يستثنى فيه
نقيض التالي ان يكون الشرطية مذكورة بلفظة لو فان غالب استعمالها في مقام الاستدلال
لارتباط وجود التالي بوجود الاول مع انتفاء التالي فيعلم منه انتفاء الاول وانما
قلنا ان غالب استعمالها في ذلك المقام لانها في اللغة موضوعة لتعليق وجود مقدر
للتاني بوجود مقدر للاول في الزمان الماضي فيفهم منها انتفاؤهما معا على معنى

ان سبب انتفاء الثاني هو انتفاء الاول في نفس الامر من غير ملاحظة ان سبب العلم
بانتفاء الاول ما ذا بل هما معلومان للمخاطب من غير استدلال من احدهما على الاخر ثم قد انها
تستعمل لمجرد لزوم الجزاء وثبوته في جميع الازمنة من غير قصد الى تعليق عدم الملزوم
بعدم اللازم او عكسه نحو لو اخفتني لا تثبت عليك ولو لم يخف الله لم يعصه كلا
يستدعي بسطا لا يليق المقام اكثر مما اوردناه   واما منفصل يلزم منها التنافي اما
اثباتا ونفيا فمن اثبات كل نقيض الاخر ومن نفيضه عينه او اثباتا فالاولان او نفيا
فالاخيران   الاستثنائي المنفصل يلزمه التنافي بين امرين في الوجود والعدم
ليلزم من وجود احدهما عدم الاخر وبالعكس لانه لو لم يكن بينهما تناف مع انه لا لزوم
بينهما صح ان لا رجع الى المتصل لكان احدهما لا يستلزم الاخر اصلا لا من حيث الوجود
ولا العدم فلا لزوم فلا استدلال فالتنافي بين الجزئين اما اثباتا ونفيا معا بحيث
لا يمكن الاجتماع فيهما ولا الارتفاع وح يكون له اربع نتائج اثنان باعتبار الاثبات
الذي فيه استثناء العين لان وجود احدهما مستلزم لعدم الاخر ووجود الاخر
مستلزم لعدمه واليهما اشار بقوله فمن اثبات كل نقيض الاخر واثنان باعتبار النفي
الذي فيه استثناء النقيض لان نقيض احدهما مستلزم لعين الاخر وبالعكس واليه اشار
بقوله ومن نقيضه عينه ومثاله قولك هذا الانسان اما بالغ او صبي لكنه صبي
فليس ببالغ لكنه بالغ فليس بصبي لكنه ليس بصبي فبالغ لكنه ليس ببالغ فصبي وان كان
التنافي بين الجزئين اثباتا فقط لا نفيا بحيث لا يمكن الاجتماع فيهما ويمكن الارتفاع
لزمه القسمان الاولان الحاصلان باعتبار الاثبات اي باعتبار استثناء عين كل منهما
المستلزم لنقيض الاخر وهو المراد من قوله فالاولان اي فيلزم الاولان ومثاله قولك هذا
الانسان اما سفيه او نحو نصر فه لكنه نحو نصر فه فليس بسفيه لكنه سفيه فلا نحو
نصر فه فلا يكون له القسمان الاخيران الحاصلان باعتبار النفي اي باعتبار استثناء
نقيض كل منهما المستلزم لعين الاخر لجواز انتفائهما معا كما في المفلس وان كان التنافي
بين الجزئين نفيا فقط لا اثباتا بان يمتنع ارتفاعهما ويمكن اجتماعهما لزمه القسمان
الاخيران الحاصلان باعتبار النفي اي باعتبار استثناء نقيض كل منهما المستلزم لعين الاخر
وهو المراد من قوله فالاخيران اي فيلزم الاخيران ومثاله قولك هذا اما لا رجل او لا امرأة
لكنه ليس بلا رجل فهو لا امرأة لكنه ليس بلا امرأة فهو لا رجل ولا يلزم منه القسمان
الاولان الحاصلان باعتبار الاثبات اي باعتبار استثناء عين كل منهما المستلزم لنقيض

في ذلك

كان صح

الاخر لجواز اجتماعهما معا كما في الحجر   مد ظله ويرد الاقتراني الى الاستثنائي وبالعكس
القياس الاقتراني يمكن رده الى الاستثنائي والى المتصل وذلك بان يجعل الاوسط
ملزوما مقدما والطرف لازما تاليا فنحو قولك الطواف صلوة وكل صلوة بوضوء يرجع الى
الطواف ان كان صلوة فهو بوضوء لكنه صلاة والى المنفصل وذلك بان يذكر نقيض الاوسط
مع الاوسط ويردد بينهما فان نقيض الاكبر مناف للاوسط ومقابل له ففي المثال المذكور
تقول الطواف اما صلوة او ليس بوضوء لكنه صلوة فهو ليس بلا وضوء وكذا يمكن رد القياس
الاستثنائي الى الاقتراني اما المتصل فبان يجعل المقدمة الاستثنائية صغرى ويحمل محمول
التالي على محمول المقدم ويجعل ذلك كبرى ففي نحو قولك ان كان هذا سفيها كان نصرفه
غير مرضي لكنه سفيه يقال هذا سفيه وكل سفيه نصرفه غير مرضي ومما استثني فيه
نقيض التالي يجعل المقدمة الاستثنائية صغرى ويحمل نقيض محمول المقدم على نقيض
محمول التالي ويجعل كبرى ففي نحو قولك ان كان هذا سفيها كان نصرفه غير مرضي لكنه
غير مرضي هذا ليس نصرفه غير مرضي وما ليس نصرفه غير مرضي ليس سفيها فهذا ليس سفيها
واما المنفصل فمثل المتصل فيجعل المقدمة الاستثنائية صغرى وتفصل كما عرفت ففي
نحو هذا الانسان اما صبي او بالغ لكنه صبي يقال هذا صبي وكلما كان صبيا فليس ببالغ
ينتج هذا ليس ببالغ واعتبر مثل في الاقسام الباقية   المطلب الثاني في المبادئ اللغوية
اللغة لفظ وضع لمعنى   لما كانت الحاجة الى بيان المبادئ اللغوية لهذا الفن يتوقف على
ان يتكلم عليها وعلى افادتها المعاني كما تقدم ان عمدة ما يستمد منه هذا الفن هو
العربية فلذلك تراه يتكلم في تعريف اللغة وطريق ثبوتها واقسامها ونحو ذلك
من المباحث المتعلقة بها الاتية ان شاء الله تع فاللغة لفظ وضع لمعنى وهذا التعريف
شامل للمفرد والمركب الموضوع بالوضع الشخصي كالاعلام او النوعي كالمشتقات وامثالها
مد ظله وطريقها تواتر وآحاد   طريق معرفة اللغة هو النقل لان
كون اللفظ موضوعا لمعنى ما من الممكنات وهي من حيث هي كذلك لا يستقل بها العقل
لتساوي طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فلا بد من انضمام امر اخر اليه ليحكم باحد طرفيه
وهو لا يتصور في اللغات الا بالنقل ثم النقل يكون بالتواتر المفيد للقطع وبالآحاد المفيد
للظن فاللغات الثابتة بالاول لا تقبل التشكيك اصلا كالارض والسماء والحر والبرد
والثابتة بالثاني تقبل التشكيك كاللغات الغريبة هنا وبعضهم انكر ثبوت اللغات بالتواتر
وحكم بان لا قطع في وضع شيء من اللغات العربية وذكر في ذلك تشكيكات حقا الذا كثر

المطلب الثاني في المبادئ اللغوية

الالفاظ دون اتا على الالسن واسبقها الا فيما بين المشتغلين هو لفظ الله تع ومع هذا فقد اختلف
فيه وفي اشتقاقه وان رواة الوضع معدودون لم يبلغوا التواتر فلا يحصل الجزم بقولهم
وانهم يجوز ان يكون نقلوا غلط الامر عليهم جائز والجواب انا اراد انه لا قطع في شيء من اللغات
الثابتة بالقسم الثاني فذلك حق لا ينافي ما نقول له لانا نظن بل ندعي الظن فيها او الاحتمالات
المرجوحة انما تنافي القطع لا الظن وان اراد انه لا قطع في شيء من اللغات مطلقا لعدم التواتر
في شيء منها فلا يخفى ان ذلك سفسطة وقدح في الضروريات لانا نعلم قطعا تواتر نحو
السماء والارض ونعلم قطعا انه موضوع لمعناه ثم ان هنا وجها آخر لمعرفة اللغة وهو تركبها
العقل من النقل العلم بالوضع كما يقال الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء الا فرد يراد وان
الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فيعلم من هاتين المقدمتين المنقولتين ان الجمع المحلى باللام
يجوز ان يخرج منه اي فرد او افراد يراد وبضميمة حكم العقل بانه لو لم يكن مشاولا لاحد
الوجهين المقدمتين وهذا مناف له لانا نقول لم يريدوا بذلك ثبوته بالنقل فقط دون
ان يكون للعقل في ذلك مدخل لتوقف العلم بالوضع على صدق المخبر وهو عقلي بل
يريدوا ان يكون للعقل في ذلك مدخل والثابت بهذا القسم لا يخرج عن احد القسمين
وان كان للعقل دخل في ذلك قيل والحاصل انه معرفة وضع الالفاظ انما يثبت بالنقل البحت
او بمعونة من العقل واما بالعقل الصرف فلا اقول المعرفة لا تحصل بالنقل البحت بل لا بد
في ذلك من حكم العقل كما عرفت نعم معرفة الوضع قد يكون بصريح النقل كما يوجد هذا
موضوع لذلك وقد يكون بانضمام مقدمة عقلية اليه كما في غيره وللعقل في كليهما مدخل
ولا تثبت قياسا والدوران منقلب اختلفوا في ثبوت اللغة بالقياس
فجوزه قوم وانكره آخرون والحق عدم جوازه وان طريق ثبوتها النقل المنحصر في القسمين
كما عرفت ولا بد قبل ايراد الحجاج من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع لاحد فيما ثبت
عمومه بالنقل عن اهل اللغة كالرجل الذي يصح اطلاقه على بعض افراد الانسان الذي
لم يطلقه عليه اهل اللغة وبالاستقراء كرفع الفاعل الذي لم يسمع رفعه منهم لا ان ذلك
ليس قياسا فيها لثبوت العموم بالنقل والاستقراء انما النزاع في شيء مسكوت عنه باسم
الحاقا له بمعنى يسمى بذلك الاسم لمعنى مشترك بينهما يدور التسمية بذلك الاسم في
الاصل مع وجوده وعدمه كالنبيذ المشارك للعقار المسمى بالخمر في تخمير العقل الذي يدور
تسميته بهذا الاسم معه وجودا وعدما فهل تصح التسمية بالخمر لوجود ذلك المعنى فيه
او لا والحق انه لا يجوز ذلك الا اذا ثبت نقل عن اهل اللغة في التسمية بذلك وح يكون ثبوته

بالنقل لنا

بالنقل لنا على ذلك لو تحقق انه لو جاز اثبات اللغة بالقياس لكان ذلك اثباتا لها بالمحتمل
وهو باطل اما الاولى فلانه يحتمل المنع من اهل اللغة كما يحتمل الجواز الا ترى انهم منعوا اطراد
الادهم في غير الفرس مع ان التسمية دائرة مع السواد وجودا وعدما فيحتمل سكوت الواضع
عن التصريح كما في صورة النزاع جواز الوضع محتملا واما الثانية فلان اللغة لو ثبتت
بالمحتمل للزم ثبوتها في كل موضع يقوم فيه الاحتمال ولو انه لم يكن هناك قياس وهو باطل
اتفاقا وفي الدليل بحث لانه ان اراد بالاحتمال في الملازمة مجرد الاحتمال من غير استناد
الى امارة وقرينة فالملازمة ممنوعة كيف وعلى تقدير اثبات اللغة بالقياس لا يكون
اثباتها بالمحتمل كذلك بل بالاحتمال المستند الى امارة وان اراد به الاحتمال المستند الى
امارة وقرينة فبطلان التالي ممنوع وما ذكر لا يدل عليه فتأمل القائلون بجواز اثبات
اللغة بالقياس استدلوا على ذلك بان التسمية بالاسم دائرة مع ذلك المعنى وجودا
وعدما كالتسمية بالخمر مثلا فانها دائرة مع التخمير للعقل وجودا وعدما اي ان وجد حصلت
التسمية وان لم يوجد كحاله كونه عصيرا او خلا لم تصح التسمية والدوران يفيد العلية
ظنا فيكون ذلك المعنى علة للتسمية بذلك ظنا فاينما وجد ظنت التسمية كما هو مقتضى
العلية والجواب المعارضة بالقلب حاصله ان التسمية بالخمر دارت مع المعنى ومع المحل
ايضا وهو كونه ماء العنب لانه كلما تحقق ذلك المحل تحققت التسمية وكلما عدم عدمت
فدل ذلك على ان المعنى معتبر على سبيل الجزئية وان العلة مركبة منه ومن المحل فلا
تصح التسمية بتحقق المعنى فقط من دون المحل وحاصله ان المسمى لغة بذلك الاسم
هو المحل المتحقق فيه ذلك المعنى فكان المجموع علة للتسمية فلا يتعدى التسمية بذلك
الاسم الى غيره وان وجد فيه ذلك المعنى لعدم تحقق المجموع والوضع لنقيضين
يمنع المناسبة الذاتية الخ المشهور وعليه المحققون من اهل العربية والاصول
ان دلالة اللفظ على المعنى انما هي بوضع الواضع وذهب عباد بن سليمن الصيمري و
اهل التكسير الى ان ما بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية بسببها نشأت دلالة اللفظ
على المعنى لنا انه لو كانت دلالة اللفظ على المعنى بسبب المناسبة الذاتية لما صح وضع
اللفظ الدال على معنى لنقيضه او لضده مع انه صحيح بل واقع كالقرء للحيض والطهر
والجون للاسود والابيض بيان الملازمة انه لو وضع اللفظ لنقيض معناه الاول او
ضده فاما ان يدل في ذلك الاصطلاح على الثاني دون الاول وهو باطل والا لتخلف
ما بالذات عنها وهو ممتنع لا يقال يمتنع تخلف ما بالذات فانه لا يلزم من عدم الدلالة على

او البشر بدليل الا بلسان قومه او منه تعم الضروري ومنا الباقي والادار او تسلسل ولا قطع في شيء منها لجواز الهام الوضع وارادة الحقائق والتوقيف على سابق والاقدار وتعليم ادم والتعريف كما في الاطفال متن

المعنى الاول بحسب هذا الاصطلاح وبسبب هذا الوضع عدم الدلالة مطلقا لئلا يحصل تخلف ما بالذات لانا نقول لا يتخلف عنها بحال وذلك ظ فتخلفه بحسب الاصطلاح يدفع كون الدلالة عليه بالذات ولا حاجة الى فرض ذلك في موضع هجر المعنى الاول فيه وادعا مثل ذلك ممكن وان كان مكابرة كما فعله بعضهم او يدل عليهما معا وهو بط ايضا لان ما بالذات لا يتخلف فلا يجوز ان يكون اللفظ الواحد دالا بالذات على المتقابلين مناسبا اياهما لانه يجوز ان يكون للفظ مناسبة ذاتية بالنظر الى النقيضين والضدين باعتبارهما تحصل الدلالة لكنا نقول دلالته على احدهما لو كانت بالذات لما دل على الاخر قطعا والا لاختلف ما بالذات وارادة الواضع مخصصة

استدل على ان الدلالة باعتبار المناسبة الذاتية بانه لو تساوت نسبة الالفاظ الى المعاني لم يختص بعض الالفاظ ببعض المعاني والتالي بط بيان الملازمة انه لو اختصت فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح الدلالة على المعنى والا فان كان يلزم التخصيص بلا مخصص لان المفروض عدم المناسبة وان لم يكن لزم الاختصاص بلا مخصص وهما محالان والجواب انا نختار ان هناك تخصيصا ولكن لا يلزم التخصيص بلا مخصص قلنا لانه لا يلزم من عدم المناسبة عدم المخصص لجواز ان يكون المخصص ارادة الواضع فان كان هو الله تعالى كانت الارادة الصالحة للتخصيص في الوضع منه تعالى كارادته تخصيص حدوث الحادث بوقت فانها مخصصة لتخصيص حدوث بذلك الوقت مع ان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وان كان الواضع هو الناس كانت الارادة كارادتهم تخصيص الاعلام بالاشخاص مع تساويها الا يرى تعلق الارادة باحد المقدورين دون الاخر من دون غرض داع مستلزم للترجيح بلا مرجح لانا نقول الممتنع هو الترجيح بلا مرجح كما ثبت في محله واللازم هو الثاني لا الاول وفرق ما بينهما ثم ان هذا المذهب لما كان بديهي البطلان والفساد لما فيه من مخالفة الضرورة اوله السكاكي بحمله على خلاف ظاهره وقال مراد القائل ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما عليه اهل الاشتقاق القائلون بان الواضع لا بد له من ملاحظة نسبة ما بين اللفظ ومدلوله كما وضع الفصم بالفاء التي هي حرف رخو لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف الذي هو حرف شديد لكسر الشيء حتى يبين وامثال ذلك متن ظله وهو ما الله تعالى سبحانه بدليل وعلم ادم الاسماء واختلاف السنتكم الخ لما تبين بطلان الدلالة بالمناسبة الذاتية ثبت ان الدلالة انما تكون بالوضع وحينئذ لا بد له من واضع ولما

بيانه فنقول اختلفوا في واضع اللغات لمعانيها فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك و جمع من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى وانها توقيفية بمعنى انه تعالى وقف عباده اي علمهم كونها موضوعة لمعانيها اما بالوحي او بخلق الالفاظ الموضوعة للمعاني واسماعها الواحد او لجماعة بحيث يحصل له او لهم العلم بانها موضوعة بازاء تلك المعاني او بخلق علم ضروري بذلك وذهب ابو هاشم واصحابه الى ان واضع اللغات هو البشر واحدا او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار كما في الاطفال يتعلمون بالاصطلاح والمواضعة بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى وذهب الاستاذ ابو اسحاق واصحابه الى التوزيع الوضع بمعنى ان المحتاج اليه في تعريف ما يتعلق بالاصطلاح والمواضعة كافادة ان هذا موضوع لذاك او نحوه يكون توقيفيا من الله تعالى والباقي اصطلاحيا من البشر هذا هو المشهور من معنى التوزيع على مذهبه وفي كلام الحاجبي ان ما عدا القدر الضروري عنده محتمل لان يكون بوضعه تعالى او بوضع البشر وبعد تصريح كابر الاصوليين كالعلامة والفخري وغيرهما بما نقلناه اولا لا يلتفت الى ما نقله الحاجبي وان كان هذا المذهب محتملا في نفسه استدلت الاشاعرة على الاول بوجهين الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء فانه يدل على انه تعالى علم الاسماء لادم وهو ظ في انه هو الواضع واذا ثبت وضعه للاسماء فكذلك ما عداها من الحروف والافعال لعدم القائل بالفصل على هذا الوجه ولان الغرض من الوضع افادة المعاني التركيبية وهو موقوف على التكلم المتعسر بدونهما فالواضع للاسماء واضع للافعال والحروف ايضا وايضا الاسم بحسب اللغة ما يعم الفعل والحرف لانه بمعنى العلامة وهما علامة لمعانيهما ايضا والتخصيص اصطلاح طار الثاني قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم جعل اختلاف الالسن من اياته وليس المراد بها الجارحة المخصوصة باتفاق المفسرين وايضا لا كثير اختلاف فيها وايضا بدايع الصنع في غيرها اكثر فتعين ان يكون المراد بها اللغات اطلاقا لاسم السبب على المسبب وعدها من اياته على انها بوضعه اذ لو لم تكن من اياته متن ظله او البشر لقوله الا بلسان قومه ذهبت البهشمية اعني اصحاب ابي هاشم الى مذهب البشر بالية واسندناه عنه واستدلت على ما ذهبوا اليه بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه يدل على سبق اللغات على الارسال ولو كانت توقيفية لتقدم الارسال عليها فيكون كل منهما متقدما على الاخر وهو دور وهذا هو المشهور في تقرير استدلالهم وله تقرير اخر وهو انه لو كانت اللغات توقيفية فالتوقيف اما بالوحي وهو بط لانه لو كان بالوحي لتقدمت البعثة

يف

سم بالافعال والحروف

بدل

البهشميه

على العلم باللغة مع ان البعثة متأخرة عن العلم بها لقوله تعم وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه فانه يدل على تقدم اللغة على الارسال واما بخلق علم ضروري باللغات
في عاقل وهو باطل ايضا لانه تعم لو خلق علما ضروريا باللغات في عاقل لكان ذلك العاقل
عارفا بان الله تعم وضع اللغة ووقف عليها ضرورة لان معرفة الوضع تتوقف على
معرفة الواضع على التعيين ولو علم الله تعم بديهة لم يكن مكلفا بمعرفة الله والا
لزم تحصيل الحاصل وذلك يوجب عدم تكليفه مطلقا لعدم القائل بالفصل وهو باطل
لان كل عاقل مكلف واما بخلق علم ضروري بها في غير عاقل وهو باطل ايضا لان غير
العاقل مما يمتنع عادة منه معرفة هذه اللغات الكثيرة العجيبة والتركيبات النادرة اللطيفة العاقل صح
فظهر بطلانه ومنه تم الضروري ومنا الباقي فيلزم الدور او التسلسل استدل ابو
اسحق الاسفرايني واتباعه على قولهم بان الاصطلاح لا يتحقق الا بان يعرف كل احد منهم صاحبه ما في
ضميره فلو كان المحتاج اليه في التعريف اصطلاحيا لتوقف على اصطلاح اخر سابق عليه وهكذا
فاما ان يرجع الى الاول وهو الدور او لا وهو التسلسل وكلاهما باطل فان قيل هذا انما يدل على الجزء الاول من
المدعى اعني كون الضروري منه تعم ولا دلالة على الجزء الاخر اعني كون الباقي اصطلاحيا من
البشر واذا كان اهل المذهب الاول القائلون بكونها توقيفية يستدلون بمثل ذلك على
مذهبهم كما هو مبين في كتبهم قلنا العمدة عند اهل هذا المذهب اثبات الجزء الاول من دعواهم
واما الثاني فيدعون فيه البداهة ويقولون انا نعلم ضرورة ان الناس يحدثون في كل زمان
الفاظا موضوعة لمعان لم تكن قبل ذلك مستعملة فيها والحق ان شيئا من الادلة المتقدمة
لا تفيد القطع بشيء من المذاهب فانها ظنيات متعارضة كما لا يخفى وح فان كان النزاع
في القطع فالاولى التوقف في ذلك كما هو مذهب العلامة وبعض الاصوليين لعدم حصول
القطع من هذه الادلة اما الاول فيرد عليه شيئان الاول انه يجوز ان يراد من التعليم في الاية
الالهام بان تضع الالفاظ لمعانيها فيكون المعنى ان الله تعم الهم ادم وضع الالفاظ لمعانيها او قدره
عليه لا انه علمه الاسماء الموضوعة بازاء المعاني واليه اشار بقوله لجواز الهام ادم لا يقال التعليم
ايجاد العلم فمعنى تعليم الاسماء لادم ايجاد العلم بما فيه وايجاد العلم بالاسماء يدل على ان الواضع
لانا نقول التعليم فعل يترتب عليه حصول العلم يقال علمته فلم يتعلم ولو كان معناه ايجاد
العلم لما صح ذلك سلمناه لكن لا يجوز ان يكون المراد علم الاسماء الموضوعة بوضع خلق سابق
ولما كان الكلام في القطع فلا شيئا فيه كون ذلك خلاف الظاهر الثاني انه يجوز ان يكون المراد
من الاسماء المسميات اي صفات الاشياء وعلاماتها ليكون المعنى انه عز وعلا علم ادم

مسميات اي سمات الاشياء وخصائصها كان يعلم ان الثور للحرث والخيل للركوب مثلا واليه اشار
بقوله وارادة الحقائق لا يقال تعليم الحقائق والخصائص لا يتصور الا بان يكون بحسب الالفاظ
تحصيل التعليم بها لانا نقول يجوز ان يكون تعليمها بخلق علم ضروري من غير توسط الفاظ
واما الثاني فنقول عليه لا يلزم من كون اختلاف الالسن من اياته كون اللغات توقيفية فان
التوقيف على الوضع السابق بخلق خلقهم الله تعم قبل ذلك اية ايضا ويجوز ان يراد
الاقدار على الوضع لانه اذا كانت الحقيقة من الالسن غير مراد حملها على اللغات ليس اولى
من حملها على اقدار الوضع في كون الاختلاف بسببه اية بل ربما يدعى اولوية الثاني لكونه
ادل على كمال القدرة وهو معنى قوله والتوقيف على سابق والاقدار هذا ما يتعلق بدلايل
المذهب الاول واما الثاني فيرد على تقريرهم الاول لدليلهم انه لا يلزم من سبق اللغات
على الارسال كونها اصطلاحية كما يزعمونه لجواز ان يكون توقيفية بان علم الله تعم ادم اللغات
كلها بالوحي اليه ولم يرسله الى قوم لعدمهم ثم بعد ان وجدوا وتعلموا اللغات ارسل اليهم وهو
معنى قوله وعلم ادم الخ وايضا يجوز ان يكون التوقيف بالوحي الى نبي غير رسول الله ثم علمه
اللغات للخلق ثم ارسلت رسل اليهم كل بلسان قومه فلا يلزم من سبق اللغات على الارسال
دور ويرد على التقرير الثاني انا لا نسلم انه تعم لو خلق ضروريا باللغات في عاقل لعرف ذلك العاقل علما
انه تعم هو الواضع قولك لان معرفة الوضع لا يتصور بدون معرفة الواضع على التعيين قلنا لا
نم بل يكفي في ذلك معرفته اجمالا كان يعلم ان هناك واضعا من غير تعيين ويجوز ان يلهم الله
تعم ذلك العاقل هذا العلم الاجمالي سلمناه لكن لا نسلم ارتفاع التكليف عنه بالكلية اذ لا يلزم
من عدم تكليفه بالمعرفة عدم التكليف مطلقا قولك لا قايل بالفصل قلنا لا نم كيف واكثر
المحققين على ان المعرفة بديهية وظاهر انه لا تكليف بما هو بديهي وايضا الصبي دون البلوغ
غير مكلف بالمعرفة فلو حصلت له لم يكن بعد البلوغ مكلفا بها لامتناع تحصيل الحاصل
مع كونه مكلفا بغيرها واما دليل المذهب الثالث فيرد عليه انه لا نم انه يكون المحتاج اليه
في تعريف الاصطلاح حاصلا بالترديد والقراين كالاطفال ثم يعرفونه فيتوافقون على
المواضعات فلا يلزم التسلسل ولا كون القدر المحتاج اليه توقيفيا فظهر ان شيئا من الادلة
لا يفيد القطع وان كان النزاع في الظهور وهو الحق لان مباحث اللغات والالفاظ لا يطلب
فيها تحصيل الجزم والقطع بل يكفي فيها الظن والظهور فالحق ان الظاهر مذهب الاشعري وما
ذكر من تاويل التعليم خلاف الظاهر المتبادر منه تعريف معانيها واما تاويل الاسماء بالمسميات
فبعيد ايضا انظر قوله تعم انبئوني باسماء هؤلاء لا بطلان ابتناءه باسماء الاشياء للالزام

دلالة اللفظ على معناه مطابقة وعلى جزئه الضمني تضمن وخارجه اللازم ولو عرفا التزام

آدم ابناءهم باسمائها ولو حمل الاسماء على المسميات لم يكن للاضافة وجه لان ظاهرها المغايرة و
اقول الاسم لغة العلامة او الدليل الذي يرفع المسمى الى الذهن وتخصيصه باللفظ المخصوص
اصطلاح حديث فتأكيد الاسماء بالكل يدل على ان المراد منها جميع افرادها فيكون المعنى
ان الله تعالى علم آدم جميع العلامات من الالفاظ وخصائص الاشياء ونحوها لا الثاني فقط وهو
طائفة نعم هو الواضع ثم ذكر الفخري عند تفسيره لهذه الآية المشهور ان المراد اسماء كل ما
خلق الله من اجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي تكلم بها ولد آدم اليوم من العربية
والفارسية والرومية وغيرها وكان ولد آدم يتكلمون بهذه اللغات فلما مات آدم وتفرق
ولده في نواحي العالم غلب على كل واحد منهم لغة معينة من تلك اللغات وطالت المدة
حتى نسوا ما تكلموا من اللغات هذا السبب في تغير الالسن

فصل في دلالة اللفظ

الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والاول الدال والثاني المدلول وهي ان
كانت باللفظ فلفظية والا فغير لفظية واللفظية ان كانت بواسطة الوضع فوضعية او الطبع
فطبيعية او العقل فعقلية وغير اللفظية ايضا الى هذه الاقسام لانها ان كانت بواسطة جعل
الجاعل ووضعه فوضعية كالدوال الاربع من الخطوط والعقود والاشارات والنصب وان
كانت بواسطة الطبع فطبيعية كحمرة الخجل وصفرة الوجل او العقل فعقلية كالاثر على المؤثر
ولا بحث لنا عن الدلالة الغير اللفظية ان كانت بواسطة مطلقا او عن اللفظية
الطبيعية او العقلية وانما يبحث عن الدلالة اللفظية الوضعية وقد اختلف في تعريفها
والمشهور انها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع و
القيد الاخير لاخراج الطبيعية والعقلية لعدم توقفهما على العلم بالوضع والمراد من
الوضع وضع اللفظ للمعنى في الجملة لا وضعه بخصوص ذلك المعنى ليندرج في التعريف
الدلالة التضمنية والالتزامية ومما يعترض على هذا الحد بان فهم المعنى صفة المتكلم
ان كان الفهم مصدرا مبنيا للفاعل او المعنى ان كان مبنيا للمفعول وايا ما كان لا
يستقيم جعله صفة لها تفسير الدلالة فيندفع اذ معنى فهم المعنى كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى وهو مما يصح تفسير الدلالة به فالدلالة اللفظية الوضعية ان كانت
على المعنى الموضوع له من حيث انه موضوع له فهي مطابقة كالانسان على الحيوان الناطق وانما
سميت مطابقة لتطابق اللفظ والمعنى وان كانت على جزء معناه من حيث انه في ضمن معناه
الموضوع له فهي تضمن وقيد الضمني في العبارة للاشارة الى ان الدلالة التضمنية هي دلالة
اللفظ على الجزء من حيث انه حاصل في ضمن الكل وبه يندفع النقض باللفظ المشترك بين الجزء

لمطابقتهم

والكل كالامكان بالنسبة الى الامكان العام فان دلالته عليه منفردا مطابقة مع انه جزء الامكان
الخاص الموضوع له لان هذه الدلالة عليه ليست من حيث انه جزء الامكان الخاص وحاصل في
ضمنه بل من حيث انه موضوع له ويظهر مما قلنا ان المعنى الذي له اجزاء يكون ملاحظته
بملاحظة كل واحد من اجزائه وملاحظة كل واحد من اجزائه في ضمن الكل انما يكون بملاحظة
الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الاجزاء بالذات وانما تغايرها بالاعتبار فذلك الفهم
ان اعتبر بالنسبة الى الكل سمي فهم الكل ودلالة المطابقة وان اعتبر بالنسبة الى الجزء سمي فهم الجزء
ودلالة التضمن واعتبر ذلك بما اذا وقع بصرك على شخص واحد من اهل المدرسة دفعة واحدة
فانك تراه باجزائه وترى برؤية واحدة فان نسبت هذه الرؤية الى الشخص نفسه سميت رؤية
الكل وان نسبتها الى الجزء سميت رؤية ذلك الجزء وان كانت دلالته على الخارج اللازم
لمعناه بعد فهم معناه فهي التزامية واختلفوا في انها هل يشترط فيها اللزوم الذهني بحيث
يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم او يكفي اللزوم ولو كان مما يثبته اعتقاد المخاطب بسبب
عرف عام او خاص فقيل بالاول وقيل بالثاني ومنشأ الاختلاف تفسير الدلالة فمن فسرها
بانها كون اللفظ بحيث كلما اطلق فهم معناه بعد العلم بوضعه اضطر الى القول بالاول ويلزم
عليهم خروج اكثر المجازات المستعملة في متعارف اللغة عن الدلالة الالتزامية وقالوا
ذلك واحتجوا بانه لا دلالة للفظ وحده على المعنى المجازي بل الدال هو مع القرينة فان الاسد مع
قرينته يدل على الرجل الشجاع ومن قال بان الدلالة هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم معناه
بعد العلم بالوضع فلم يجب عندهم في ذلك ان يكون اللزوم عقليا بل يكفي ان يكون مما يثبته
اعتقاد المخاطب كما عرفت والمختار عدم اشتراط اللزوم الذهني حيث دل عليه قوله
ولو عرفا عاما او خاصا لانه هو الحق وعليه الجمهور ولعدم احتياجه الى التكلف في ادخال
اكثر المجازات واما ما يرد على تعريف المطابقة والتضمن والالتزام والجواب عنه وكون المطابقة
غير مستلزمة لهما وهما يستلزمانها فهو مبسوط في محله وفي الحاشية الاصطلاحات المتداولة
في تقسيم الدلالات خمسة الاول المشهور الذي عليه الاكثر وهو ان الدلالة اما لفظية او لا
والثانية عقلية ووضعية والاولى وضعية وعقلية وطبعية والوضعية اما مطابقة او
تضمن او التزام الاصطلاح الثاني ما عليه اكثر اهل العربية وهو ان دلالة اللفظ اما وضعية او
عقلية والوضعية مطابقة وتضمن والتزام وهذا كالاول في تقسيم اللفظية الوضعية الى
الثلاثة الثالث اصطلاح اكثر الاصوليين وهو ان دلالة اللفظ اما وضعية او عقلية والاول
المطابقة والثانية على الجزء تضمن وعلى الخارج التزام الرابع اصطلاح بعض الاصوليين كالخا...

وهو كاصطلاح اكثرهم الا انهم يجعلون الدلالة التضمنية لفظية او الالتزامية عقلية الخامس
اصطلاح الاشراقيين وهو دلالة اللفظ على معناه دلالة قصد وعلى جزئه دلالة حيطة
وعلى لازمه دلالة تطفل وهو قريب من اصطلاح الاصوليين والفرق بالتسمية ونحن
اخترنا ما يوافق المذهبين الاولين انتهى ولا يذهب عليك ان الاصطلاح الاول في التقسيم هو
اصطلاح المنطقيين وان اقسام الدلالة الغير اللفظية ليست منحصرة في العقلية والوضعية
بل تشمل الطبيعية ايضا كما عرفت من حمرة الخجل وصفرة الوجل والاصطلاح الثالث ذكره
اهل العربية ايضا وتقسيم صاحب التلخيص الدلالة على هذا الاصطلاح والباقي ظ ثم ان
قصد بجزء منه جزء معناه فمركب والا فمفرد اللفظ اما مفرد او مركب لانه ان قصد
بجزئه جزء معناه فمركب والا فمفرد فالمركب يتحقق بان يكون للفظ جزء ولمعناه جزء وجزء اللفظ
دال على جزء المعنى ودلالة الجزء على الجزء مقصودة والمفرد يتحقق بانتفاء واحد منها فيخرج
بالاول نحو همزة الاستفهام وبالثاني نحو زيد وبالثالث نحو عبد الله علما وبالرابع حيوان
ناطق علما او يطلق الحد على نحو رامي الحجارة فان الرامي ذات ثبت له الرمي والحجارة جسم معين
ودلالة الاجزاء على الاجزاء مقصودة لا يقال رامي الحجارة لا يدل على جزء المعنى
فوجب افراده لانا نقول المراد الجزء القريب هكذا قالوا والحق انه لا يناسب التعريف بل الاولى
ان يقال التركيب في اللفظ يتحقق بدلالة احد اجزائه على جزء معناه لا دلالة كل جزء فيه ونا
اقول الجزء المضاف يفيد العموم لصحة الاستثناء منه كما ذهب اليه بعض الا ان المعرف نقاله م
لا يقول بذلك فتأمل ثم ان هذا التعريف للمركب مبني على اشتراط القصد والارادة في
الدلالة فان استقل ولم يدل بهيئته على زمان فاسم او دل ففعل والا فحرف
اللفظ المفرد اما ان يستقل في دلالته على معناه بمعنى انه لا يحتاج في دلالته على
معناه الافرادي الى ضم ضميمة او لا يستقل بل يحتاج اليها فالحرف والاول اما ان يدل
بهيئته وصورته على زمان من الازمنة او لا الثاني الاسم والاول الفعل فالاسم هو المستقل
في دلالته على معناه الافرادي ولم يدل بهيئته وصورته على احد الازمنة والفعل هو
المستقل الدال بهيئته على زمان من الازمنة والحرف غير المستقل في الدلالة ومما يتعلق
بذلك انهم قالوا ان الفعل دال بهيئته وصيغته على الزمان واستدلوا على ذلك بان
اختلاف الازمنة يحصل من اختلاف الصيغ وان اتحدت المادة نحو ضرب يضرب فاختلاف
الازمنة مستند الى اختلاف الهيئة واتحادها الى اتحادها وورد على المقدمة الاولى م مضارع الفعل
الماضي لصيغ مختلفة كضرب بضم الضاد ما يقابل المعلوم والمجهول مختلفا بصيغة قطعا وما



ولا اختلاف

ولا اختلاف الزمان وعلى الثانية المضارع فان صيغة واحدة ومع انها تدل على الحال
تارة وعلى الاستقبال اخرى اشتراكا فالصيغة واحدة والزمان مختلف وقد يجاب عن
الاولى بان المراد باختلاف الصيغ الموجب لاختلاف الازمنة هو اختلافها نوعا كضرب
يضرب والاختلاف في صيغ الماضي وبين المعلوم والمجهول بالصنف وان اتحد معناه
فمتساويا في كثيره فمتواطئ ومتفاوتا فمشكك هذا تقسيم اخر للمفرد باعتبار وحدته وتعدده
ووحدة معناه وتعدده فنقول المفرد اما واحد او متعدد وايما كان فمعناه اما واحد او
متعدد فهذه اقسام اربعة فالاول ان يكون اللفظ واحدا والمعنى واحدا وح فالمعنى اما ان
حمل م يشترك فيه كثيرون بامكان فرض العقل اياه عليهم جملة ايجابا او لا يكون كذلك الثاني الجزئي والاول
الكلي وقيد الايجاب لاخراج الجزئي فانه ممكن حمله على كثيرين سلبا ثم الكلي اما ان يكون
متساويا حصوله في افراده اي لا يكون له بالنظر الى افراده تفاوت بالاولية او الاولوية او
الاشدية كالانسان بالنظر الى افراده وهو المتواطئ لتساوي الافراد في صدقه عليها او يكون
متفاوتا حصوله فيها باحد الوجوه المذكورة ومعنى الاختلاف بالاولوية ان العقل اذا لاحظ
نسبة ذلك المفهوم الى افراده حكم بان اتصاف البعض اولى واقدم من البعض الاخر كالوجود
بالنظر الى وجود الواجب ووجود الممكن فانه في الواجب بذاته وفي الممكن باقتضاء غيره ومعنى
الاختلاف في الاشدية ان العقل بمعونة الوهم ينتزع من الاقوى امثال الاضعف وزيادة كبياض
الثلج وبياض العاج وهو المشكك لايقاعه السامع بالشك في انه متواطئ او مشترك لفظي ثم
ان تسمية اللفظ بالكلي والجزئي من تسمية الدال باسم المدلول فان الكلية والجزئية من صفات
المعنى دون اللفظ كما هو التحقيق واعلم ان اللفظ الواحد المتحد المعنى له تقسيم اخر وهو انه
ان دل على ذات معينة من غير دلالة على صفة فهو اسم الجنس كالفرس وان دل على ذات مع صفة
معينة من غير ان يكون خصوصية ذات ما له الصفة معلومة فهو المشتق كالفارس فان
معناه شيء ما له هذه الصفة من غير دلالة للفظ على خصوصيته انه انسان او جسم او غيره
حتى لو امكن وجود ما هو اعم من الشيء لم يقيد به موصوف الفرس وانما ذلك لضيق العبارة
هذا ولا يخفى ان تقسيم الاستاد المص لا يدل على الجزئي صريحا بل يستنبط من العبارة فانه قال
ان اتحد معناه متساويا الخ فيفهم منه انه اذا اتحد معناه ولم يكن متساويا في كثيره ولا متفاوتا
فهو الجزئي وان كثر فمشترك ان وضع لكل والا فمنقول ان اشتهر في الثاني والا
فحقيقة ومجاز القسم الثاني ان يكون اللفظ واحدا والمعنى متعددا ولا يخلو الحال
فان كان اللفظ وضع لكل واحد من تلك المعاني وضعا اوليا من غير ملاحظة الوضع لشيء

فهو المشترك بالنسبة الى جميع المعاني لاشتراكها فيه والمجمل بالنسبة الى كل واحد وان كان وضع
لاحدها اولا ثم نقل الى غيره واشتهر فيه فهو المنقول الشرعي او العرفي او الاصطلاحي الخاص احدها
باعتبار الناقل واعلم ان المنقول الذي كان نقله الى المعنى الثاني لا لمناسبة يسمى بالمرتجل كجعفر
المنقول الى العلم بعد كونه للنهر الصغير وان كان لعلاقة واشتهر في الثاني خص باسم المنقول ثم ان
القسم الاول من المنقول اعني المرتجل لا يشترط فيه الاشتهار في المنقول اليه نعم هو شرط في الثاني
واذا كان كذلك فلا يكون تعريف المنقول في عبارة المص شاملا للمرتجل فكانه مد ظله لا يرى المرتجل
منقولا بل مشتركا لفظيا كما ذهب اليه صاحب القسطاس وهو حق لتصريحهم بكون المرتجل
فيما كان موضوعا للمعاني بالوضع الاول فانه في الوضع الثانوي ليس الا النقل لعلاقة فيصدق
تعريف المشترك عليه هذا والمنقولات بالنسبة الى المعاني الثانية حقيقة عند الناقل مجاز عند اهل
الوضع الاول وبالنسبة الى المعاني الاول بالعكس كما صرح به القوم وح فالاولى عند التعرض لذكر المنقول
الاشارة الى ان كان نقله لا لمناسبة فهو داخل في المشترك كما عرفت وان كان لمناسبة فهو داخل في الحقيقة
والمجاز كما قلناه ولهذا الوجه لم يتعرض له الحاجبي في التقسيم وان لم يشتهر اللفظ في المعنى الثاني
الذي نقل اليه فهو لذلك اللفظ حقيقة في الاول مجاز في الثاني والمجاز اعم من الاستعارة والمجاز
المرسل وفي الحاشية فان قلت اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا فقد وجد
قسم ثالث فكيف انحصرت عنه قلت هذا القسم في غاية الندرة حتى قال بعض المحققين انه
غير موجود في اللغة فلذلك ضرب عنه صفحا فان النادر كالمعدوم انتهى وحاصل الاعتراض
انه لا يلزم من عدم اشتهاره في الثاني كونه حقيقة ومجازا لجواز ان يكون وضع لمعان متعددة
ولم يستعمل في شيء منها واللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا فقد وجد قسم ثالث
غير الحقيقة والمجاز وما ذكره في الجواب ظاهر هذا ويرد على التقسيم شيء آخر غير ما ذكره
وهو انه لا يلزم من عدم اشتهاره في الثاني كونه حقيقة ومجازا لجواز ان يكون معناه
كثيرا وهو مجاز في معانيه كلها كان يكون حقيقة في شيء منها فان المجاز لا يستلزم الحقيقة
واذا كثر فمتباينة   القسم الثالث ان يكون اللفظ والمعنى متعددا والالفاظ
تسمى متباينة لتغاير مسمياتها وهي ان تباينت بذواتها كالسواد والبياض فهي
المتفاصلة والا فان كان احدها للذات والاخر لصفتها او كان احدها للجزء والاخر
للصفة كالكاتب والناطق او كان احدها للجزء والاخر لصفة الصفة كالناطق والفصيح
او كان احدها لصفة الشيء والاخر لصفة اخرى له كالشاعر والكاتب او كان احدها للذات
والاخر لصفة كالسيف والصارم او كان احدها للصفة والاخر لصفتها الصفة كالانسان

والفصيح او كان احدها للذات والاخر لمجموع الذات والصفة كالسيف والمهند لغلبته
على السيف الهندي او كان احدها للذات والاخر للجزء كالانسان والناطق بمعنى
مدرك الكليات او كان احدها للجزء والاخر للجزء الاخر كالحيوان والناطق بمعنى مدرك
الكليات والفصيح فهي المتواصلة   او اللفظ فقط فمترادفة   القسم
الرابع ان يكون اللفظ متعددا والمعنى واحدا وهي الالفاظ المترادفة اخذا من الترادف
وهو ركوب الشخصين على مركوب واحد لحلول على الالفاظ المتحدة المعنى لترادفها على معنى
واحد ثم ان الترادف لا يختص باللغة الواحدة بل يوجد بين اللغات المتكثرة ايضا
اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظ والمرجوح مأول والمتساوي
هذا تقسيم للفظ وحاصله ان اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه بحسب متفاهم اللغة
احتمالا مستندا الى دليل كلفظ السماء والارض الذي لا يحتمل غير ما يفهم منه بحسب متفاهم
اللغة فنص لنصوصيته في معناه وعدم احتماله لغيره وفي الحاشية فقوله لغة قيد لقوله
لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين انما قيدا للاخير جعله يفهم دون الاول فلا يقام
الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى والحاصل ان قيد لغة يحتمل ان جعل قيدا للفعل
الاول كان المعنى ان النص هو ما لا يحتمل بحسب متفاهم اللغة غير ما يفهم منه وهو صحيح
ان جعل قيدا للفعلين كان المعنى ان النص هو ما لا يحتمل بحسب متفاهم اللغة غير ما يفهم
منه بحسبها وهو ايضا صحيح واما جعله قيدا للاخير فقط على ان يكون المعنى ان النص
هو ما لا يحتمل غير ما يفهم منه بحسب متفاهم اللغة فغير صحيح فان اكثر النصوص يحتمل
غير معانيها اللغوية احتمالا عقليا والمراد من الاحتمال العقلي الحاصل في اكثر النصوص
هو مجرد فرض العقل غير ذلك غير مستند الى شيء وان كان اللفظ يحتمل غير ما يفهم منه
لغة فلا يخ اما ان يكون احد مفهوميه راجحا على الاخر او يكونا متساويين فان كان
احدهما راجحا على الاخر فاللفظ بالنظر اليه ظاهر لظهوره فيه وان كان مرجوحا فاللفظ
بالنظر اليه مأول وقد ذكر المص للتمثيل بذلك قوله تعم وامسحوا برؤسكم وارجلكم بان
حمل المسح في المتعاطفين على حقيقته ظ وحمل الوارد على الرجلين على الغسل الخفيف
الشابه للمسح كما ذكره صاحب ف مأول وكذا عطف الارجل في قراءتي الجر والنصب على
الوجوه وبيان ذلك على الوجه التام سيأتي في مبحث الظاهر والمأول ان شاء الله فترقب
وان كان المفهومات متساويين بالنظر الى اللفظ من غير ترجيح احدهما على الاخر فاللفظ
بالنسبة الى كل منهما مجمل والقدر المشترك بين الاولين اي النص والظاهر هو المحكم اي

لواه واشتراك الموجود بين الحادث والقديم واه احتمال مع القرينة والاجمال قد يقصد م

الراجح الدلالة او المتضح المعنى فهو جنس لهما حيث ان كلا منهما مشترك في رجحان الدلالة الا انا النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع منه والمشترك بين المأول والمجمل هو المتشابه بمعنى راجح الدلالة او غير المتضح المعنى فهو جنس لهما حيث ان كلا منهما مشترك في عدم الرجحان الا ان المجمل مع ذلك غير مرجوح والمأول مرجوح وان دل على الطلب من مستعمل فامر ومن مساو فالتماس ومن سافل فسؤال ودعاء هذا تقسيم اللفظ المركب وحاصله ان اللفظ المركب اما ان يحتمل الصدق والكذب وهو الخبر او لا وهو الانشا والانشا اما ان يدل على الطلب او لا الثاني التنبيه والاول اما ان يدل على طلب ذكر مبهم الشيء وهو الاستفهام او طلب التحصيل وهو اما ان يكون ذلك الطلب على وجه الاستعلاء بان يكون صادرا من مستعل والامر او على وجه التساوي بان يكون صادرا من مساو وهو الالتماس او على وجه الخضوع بان يكون صادرا من سافل وهو السؤال والدعا وقد بين المص في الحاشية ان لفظه من ليست صلة للطلب بل المراد ان اللفظ المركب ان دل على الطلب حال كونه صادرا من مستعل فامر وهو حق فان جعل من صلة للطلب يدل على خلاف الامر في الامر والسؤال لا في الالتماس اما في الامر فانه صرح بعضهم ان الامر هو الطلب من مستعل على ان يكون المستعلي هو المطلوب منه وهذا هو السؤال واما في السؤال فانه صرح بعضهم ان السؤال هو الطلب من سافل على ان يكون السافل هو المطلوب منه ولا يخفى ان هذا هو المشهور الا من السؤال واما في الالتماس فلا يتغير المعنى فيه كما لا يخفى ولم يذكر ههنا المص الاقسام الاخر للفظ المركب لظهورها ثم ان اشتراط العلو في نفس الامر والاستعلاء تمسك الفريقين سيجيء في بحث الامر مفصلا ان شاء الله تعالى فصل المشترك واقع في اللغة لثبوت العين واسماء الحر والحلول الا كثر على الاسم لم يعرف الاستاذ المص المشترك ههنا وكان ذلك لاعتماده على ما علم من تقسيم الالفاظ سابقا فانه علم ان المشترك هو اللفظ المتباينة متواصلة كانت او متفاصلة والمترادفة وبقيد المعنيين يخرج المتواطي لانه لمعنى واحد والوضع الاول لاخراج المجاز ان قلنا بوضعه والا فهو لزيادة التوضيح وفي الحاشية عرفه العلامة في نهاية اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك ثم قال فخرج المرادف بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول لهما المجاز ومن حيث هما كذلك خرج المتواطي المتساوي للمختلفين لا من حيث الاختلاف انتهى كلامه ولم نعلم الى الان وجه تخصيص المرادف بالخروج من بين سائر الالفاظ المتعددة المعاني واراد بالحقيقتين المختلفتين وبالمتواطي ما يعم المشكك واخرجهما في التعريف بقوله فما زاد لوضعهما لمعنى واحد مشترك ولم يخص المرادف بالخروج بتعدد

الحقيقة هذا وظني انا الاحسن ان يقال انه لفظ موضوع لمعنيين ابتداء فخرج المتواطي والمشكك والمجاز على القول بوضعه والمنقول وقد يعرف بانه اللفظ الموضوع لمعنيين معا على البدل من غير ترجيح وهذا التعريف يظهر من كلام الحاجبي وجعل العضدي لفظه معا احترازا عن المنفرد وعلى البدل عن المتواطي لانه للقدر المشترك وعن الموضوع للمجموع كالعشرة ومن غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز واورد عليه ان المنفرد والمتواطي خرجا بالوضع لمعنيين والطرد مختل بمجازي المفرد المتساويين ان قلنا بوضع المجاز ولا حاجة الى من غير ترجيح ان قلنا بعدمه بل العكس مختل بالجواز رجحان احد معنيي المشترك لاشتهاره كالعين وقد تدفع هذه الايرادات بتكليفات و الاولى الاقتصار على قولنا هو اللفظ الموضوع لمعنيين فصاعدا على البدل وهو يستقيم على القول بعدم وضع المجاز كما لا يخفى انتهى اقول تعريفه العلامة قريب من تعريف الفخري في المحصول الا انه زاد عليه وصف الحقيقتين بالمختلفتين وهو مراد في تعريف العلامة ايضا وخرج بقوله الوضع لحقيقتين الاسم الموضوع لحقيقة واحدة سوا وافقه لفظ آخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المترادف او لا وهو المفرد ومعنى الوضع الاول هو ان لا يكون بسبب ملاحظة علاقة بينه وبين الموضوع له اولا كالمجاز فانه وضع له بسبب علاقة بينه وبين المعنى الحقيقي وبه يخرج اللفظ الذي هو حقيقة في معنى مجاز في آخر ان قلنا بوضع المجاز وقيد الحيثية يخرج اللفظ الموضوع لمعان متعددة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد كالمتواطي والمشكك وما ذكره المص من عدم معلوميته وجه التخصيص باخراج المرادف حق لما عرفت انه يخرج به المفرد مطلقا الا ان يقال اراد ذلك مثلا من غير فائدة في التخصيص بالذكر ومعنى قوله من ظله واراد بالمتواطي ما يعم المشكك انه اراد بالمتواطي المشترك معنى انه شامل للمتواطي والمشكك من قبيل اطلاق الخاص على العام وهو شائع وفي التعريف ابحاث الاول ان المشترك انما هو الموضوع لحقيقتين فما زاد على البدل لا الموضوع لحقيقتين وانه يصدق على سبيل الجمع لا يكون مشتركا الثاني الحقيقة انما تطلق على الشيء الموجود والاشتراك قد يكون بين شيئين احدهما عدم الثالث ان المرادف مطلقا ليس بخارج عن التعريف فان المرادف للمشترك مشترك الا ان المشترك معنى يخرج بقيد الحقيقتين فما زاد فانه لم يوضع الا لمعنى واحد مشترك بين افراد متعددة لا انه موضوع لافراد متعددة فان المراد من الحيوان عند الاطلاق ليس

اي انتهى كلام المص في الحاشية

الوضع ؟

الا الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة سواء كان انسانا او فرسا او غير ذلك من غير
ملاحظة خصوصية شيء منها والحق في ذلك ما ذكر في ... وما ذكر من ظلمة من
التعريف الاخير لا يخفى عدم ورود شيء عليه فان المتواطي والمشكك يخرجان بقوله لمعينين
والمجاز على القول بوضعه والمنقول يخرجان بقوله ابتداء فانهما ليسا موضوعين ابتداء
بل لعلاقة والمراد من المنقول ههنا غير المرتجل فان وضعه بالنظر الى معناه الثاني
ابتداء ايضا فهو داخل في حد المشترك ثم ان ظهور تعريف المشترك باللفظ الموضوع
لمعينين معا مشهور من كلام الحاجبي لا يخفى على من نظر كلامه فانه استدل على و
قوع المشترك بان القرء موضوع للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح فيفهم
منه ان هذا معنى موضوعين لمعينين كما عرفت وكذا ورود مجازي المنفرد والمتسا
وي بالنظر اليه على طرد التعريف فانه على القول بوضع المجاز يصدق عليه انه لفظ
وضع لمعينين معا على البدل من غير ترجيح واما اذا قلنا بعدم وضعه فيكفي في
تعريف المشترك ان يقال هو الموضوع لمعينين معا على البدل من غير حاجة الى قيد
من غير ترجيح بل على ذلك التقدير يكون قولنا من غير ترجيح مخلا بعكس الترجيح
التعريف لان المشترك قد يترجح احد معانيه فيلزم خروجه فتامل واما التكلفات
الواقعة في هذه الايرادات فكان يقال انما اخرج المنفرد بلفظه معا لان المنفرد قد يقع في
معناه شك بحيث يتردد بين معينين فيصدق عليه انه موضوع لمعينين على
البدل من غير ترجيح فبقيد معا يخرج لانه ليس لهما معا واخراج المتواطي بقيد
على البدل لانه لما كان يحمل على افراده بطريق الحقيقة فظن انه موضوع لها بحسب الظاهر
فاخرج بقيد على البدل لان ذلك الوضع ظاهري ليس على البدل بل بحسب القدر
المشترك بينها واما خروج المنفرد الذي له مجازان متساويان فبان يقال المراد بقوله
من غير ترجيح عدم الرجحان بالنسبة الى احد معانيه لظهور ان المراد لمعينين فصاعدا
والمنفرد الذي له مجازان متساويان له رجحان بالنسبة الى معناه الحقيقي لكن
يبقى الكلام في ان المنفرد المتساوي المجازين قد لا يكون له حقيقة او تكون مهجورة
فعلى القول بوضع المجاز يصدق عليه التعريف وقد يتكلف بان المراد من غير ترجيح و
لو تقديرا فيخرج اذا عرفت فاعلم انهم اختلفوا في وقوع المشترك في اللغة فالمشهور
وهو عليه الجمهور وقوعه فيها وذهب قوم الى عدم وقوعه فيها وان ما يظن انه منه
فليس منه في شيء بل هو اما حقيقة ومجاز او متواطي لنا على ذلك ثبوت العين الموضوع

لكل من الباصرة

لكل من الباصرة والجارية والذهب ونحو ذلك وضعا ابتدائيا من غير ملاحظة معنى سابق
فان السامع اذا سمعه لم يتبادر ذهنه الى فهم احد المعاني بخصوصه ولا الى فهم معنى
مشترك بينها بل يبقى مترددا بينها وذلك هو المشترك وقد زعم مانع الوقوع ان لفظ
العين وضع اولا للجارحة ثم اطلق على الدينار لانه يشاركها في الصفاء ثم على الشمس والماء
لوجود الصفاء في كل منهما وهو واه فان تردد الذهن وعدم سبق شيء من المعاني اية
الاشتراك اذ لو كان حقيقة ومجازا لسبق الحقيقة والمراد بامثال العين نحو القرء الموضوع
لكل من الطهر والحيض والجون للابيض والاسود والناهل للظمآن والريان ونحوها
وقد استدل من وافقنا في وقوع المشترك في اللغة على ذلك بدليلين الاول انه لو لم
يقع لخلت اكثر المعاني عن الاسم والتالي باطل اما الملازمة فلان الالفاظ متناهية لتركبها من
الحروف المتناهية بانضمام بعضها الى بعض والمعاني غير متناهية لان منها مراتب الاعداد
التي لا نهاية لها فلو كان لكل لفظ من الالفاظ المتناهية موضوعا لمعنى واحد كانت المعاني
الباقية بازاء انها متناهية تبقى معاني متكثرة خالية عن الاسم لم يوضع لها لفظ واما بطلان
التالي فلان اكثر المعاني ح لا تكون مفهومة وذلك مما يخل بغرض الوضع لان المقصود منه
تفهيم المعاني وهو لا يحصل ح فلا بد ان تكون الالفاظ المتناهية مستوعبة للمعاني الغير
المتناهية وذلك لا يكون الا باشتراك الالفاظ وهو المطلوب والجواب انا نمنع الملازمة اي
لا نسلم انه لو لم يقع لخلت اكثر المعاني عن الاسم قولك المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية
قلنا لا نسلم ان المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية نعم المتماثلة غير متناهية وهي المعاني
مما لا يحتاج الى الوضع بخصوصياتها بل يكفي الوضع للحقيقة التي اشتركت فيها فانا نكتفي
بوضع الفرس لكل حيوان مخصوص من غير ان يوضع لكل فرد منه اسم بخصوصه كما يكتفي بوضع
هذا واضرابه لكل مذكر مشار اليه بالاشارة الحسية من غير ان يوضع لكل مذكر مشار اليه اسم
بخصوصه سلمنا ان المعاني مطلقا غير متناهية لكن لا نسلم ان الالفاظ متناهية قولك
انها مركبة من الحروف المتناهية قلنا لا نسلم ان المركب من المتناهي يكون متناهيا لان
اسماء العدد الغير المتناهية المركبة من اثني عشر اسما وايضا نمنع بطلان التالي قولك
ذلك مما يخل بغرض الوضع والتفاهم قلنا نعم فان ما يحتاج الى التعبير عنه في التفاهم
متناه لامتناع تعقل المعاني الغير المتناهية ويكفي الالفاظ المتناهية فيه على ان اكثر المعاني
المختلفة مما لا يوضع له اسم بخصوصه كانواع الروايح والطعوم ومع هذا لم يختل التفاهم
بذلك بل يعبر عن امثال ذلك بالاضافة الى المحل ونحوه وثانيا بان ما ذكرتم من الدليل لا

يلزم منه وجود المشترك لجواز ان يوضع بعض الالفاظ بازاء كثير من المعاني لكن بوضع
واحد عام كوضع اسم الاشارة فيندفع المحذور من غير وجود مشترك في اللغة ولا يتوهم ان
ذلك مشترك لان التزام كونه مشتركا خلاف المشهور ومع انا نعارض بانه لو تم ما ذكرتم من الدليل
لزم ان يتحقق لفظ مشترك بين معان غير متناهية وهو مما يخل بالتفاهم بيانه ان
المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية كما بينتم ثم انكم تزعمون ان كل معنى بازائه
لفظ فيلزم عليكم تحقق لفظ مشترك بين معان غير متناهية لانا اذا في الغير المتناهية
بعد اخراج قدر متناه غير متناه يوجد آخر كل واحد من الالفاظ المتناهية ان دل
على معان متناهية لم يكن جميع الالفاظ المتناهية دالا على معان غير متناهية لان
المركب من امور متناهية العدد كل واحد منها عدده متناه يكون متناهيا بالضرورة
فتعين ان يكون اللفظ الواحد مشتركا بين معان غير متناهية لتفي الالفاظ المتناهية
بالمعاني الغير المتناهية وذلك مما يخل بالتفاهم فيكون دليلكم باطلا في نفسه لا خصوصية
له بابطال مذهبنا فقط الثاني من الدليلين على وقوع المشترك في اللغة انه لو لم يقع لزم
ان يكون الوجود مشتركا بين الحادث والقديم بالاشتراك المعنوي وهو باطل اما الاولى
فلانه يطلق عليهما حقيقة فلو لم يكن ذلك باعتبار وضعه بخصوصهما لكان باعتبار ١٢
وضعه لقدر مشترك بينهما وهو الاشتراك معنى واما الثانية فلانه لو كان موضوعا
لقدر مشترك بينهما فذلك القدر المشترك فيهما اما الذات وهو باطل لانها ليست فيهما
واحدة كيف وذات الواجب القديم مخالفة لسائر الذوات بالحقيقة او الصفة وهي
مختلفة فيهما لانها في القديم واجبة وفي الحادث ممكنة فلو اشتركا فيها لزم ان يكون
الواحد واجبا وممكنا وهو باطل والجواب انه منع بطلان التالي ولحينئذ ان القدر المشترك
بينهما صفة قولكم انها واجبة في الواجب ممكنة في الممكن قلنا ان اردتم ان الصفة
بذاتها واجبة فهو باطل كيف واحتياجها الى الموصوف ينفي ذلك وان اردتم انها بالنظر
الى ذات القديم واجبة بمعنى ان ذاته يقتضيها اقتضاء تاما فهو صحيح هذا قياس كون وعلم
الصفة ممكنة بالنظر الى ذاتها الى ذات الحادث فان ذاته لا يقتضيها كذلك فعلى هذا
المشترك فيه بينهما هو الصفة ولا اختلاف فيها انما الاختلاف في اقتضائهما اياها او
ستوضح ذلك في العالم والمتكلم الذين هما في القديم واجبان وفي الحادث ممكنان مع انهما
مشتركان في معنى واحد قطعا استدل الخصم على عدم وقوع المشترك بانه لو وقع في اللغة
لاخل المقصود من الوضع والتالي باطل فكذا المقدم بيان ذلك ان المقصود من الوضع

تفهيم المعاني تفصيلا وهو لا يتأتى بالمشترك لتردد السامع بين معانيه وعدم حمله على
شيء منها والجواب بمنع لزوم الاخلال على تقدير وقوعه قولك التفهيم التفصيلي لا يتأتى
بالمشترك قلنا ممنوع فان القرائن تعرف المقصود مفصلا وتوجب تعيينه في احد المعاني بخصوصه
سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الغرض من الوضع تفهيم المعاني تفصيلا بل التفهيم الاجمالي قد يكون
مقصودا للواضع بدليل اسماء الاجناس الذي لا يفهم منها الا امر مجمل ولا يفهم منها تفاصيل صح
قال ما تحتها فيجوز ان يكون المشترك من هذا القبيل وفي القرآن كقوله تعالى ثلاثة قروء
اقول والاستعداد للامتثال فائدة القائلون بوقوع المشترك في اللغة اختلفوا انه هل
وقع في القرآن ام لا فالمشهور وعليه الجمهور وقوعه وذهب بعض الى عدمه لنا قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وهو مشترك بين الطهر والحيض وكذا قال بكل
منهما قائل وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو مشترك بين الاقبال والادبار ونحو ذلك
احتجوا بانه لو وقع في القرآن فاما ان يكون مقرونا بالبيان او لا وكل منهما باطل اما الاول
فلانه يلزم التطويل بذكر المشترك مع بيانه من غير فائدة فانه لا يكفي اداء المقصود بمنفرده
لا يحتاج الى البيان واما الثاني فلانه لو وقع غير مبين كان غير مفيد وكل من التطويل
وعدم الافادة نقص يجب تنزيه القرآن عنه والجواب باختيار الشق الاول قولك يلزم التطويل
بلا فائدة قلنا لا نسلم عدم الفائدة فان ذكر الشيء مجملا اولا ثم ذكره مفصلا ثانيا ابلغ واوقع
في النفس كما هو مقرر بين اهل البلاغة وايضا اللفظ المشترك مع بيانه قد يكون اخف
واخصر من ذلك المنفرد وباختيار الشق الثاني قولك لو وقع غير مبين كان غير مفيد
قلنا ممنوع فانه اذا وقع غير مبين فاما ان يكون متعلقا بالاحكام او بغيرها فان كان الثاني
فهو يفيد فائدة اجمالية كما في اسماء الاجناس وان كان الاول فهو مع ذلك يفيد استعداد
المكلف للامتثال اذا بين ليطيع بالعزم على الامتثال ويعصي بالعزم على خلافه وذلك
اعظم فائدة تراد والترادف واقع كاسد وسبع الترادف توارد
لفظين او الفاظ في الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع على معنى واحد من جهة
واحدة فخرج بقيد الانفراد التابع مع متبوعه فان التابع لا يدل منفردا على شيء بل
شرط دلالته انضمامه مع متبوعه وبقيد الاصالة خرج المجاز لان المجاز ليست دلالته
على معناه بحسب اصل الوضع وانما هي بسبب مناسبة المعنى الاصلي وبقيد وحدة الجهة
خرج التاكيد والمؤكد فان المؤكد يفيد اصل المعنى والمؤكد يفيد تقويته وخرج الحد
والمحدود فان المحدود يدل على المعنى بغير تفصيل والحد يدل عليه باعتبار انه مشتمل على اجزائه

قلت الدلالة فيهما على المعنى الواحد من جهة واحدة بل من جهتين وبعضهم زاد في التعريف
وصف الالفاظ بالمفردة ولخرج بها الحد والمحدود وامثالها وهو مبني على ان الترادف
لا يتحقق في غير المفردات كما هو المشهور وح فيخرج عن التعريف الانسان حيوان ناطق والبشر
اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في وقوع المترادف في اللغة وعدمه فالمشهور وعليه الجمهور
وقوعه وذهبت جماعة الى عدم وقوعه فيها وما يتراآى انه من المترادف فهو ليس منه
حقيقة ولكنه هو من الالفاظ المتباينة المتواصلة اي بعضها موضوع للذات والاخر
لصفتها او بعضها للصفة والاخر لصفتها او وقع الالتباس في ذلك لشدة الارتباط بين
هذه المعاني لنا على وقوعه في اللغة الاستقراء فان لفظ اسد وسبع للحيوان المخصوص
وقعود وجلوس للهيئة المخصوصة وامثالها مما صرح اهل اللغة بوضع كل منها
للمعاني المذكورة فيصدق عليه التعريف فيكون كذلك وما يتمحلونه في دفع ذلك
بان قالوا الاسم الموضوع لمعنى واحد بالمعنيين مختلفين فان الجلوس مثلا اسم للارتفاع
المضطجع واستوائه جالسا والقعود اسم لانحطاط القائم من قيامه وقعوده على الارض و
هكذا في غيرهما مدفوع لظهور التمحل في ذلك وعدم دليل واضح على ذلك من جهة العرف
او النقل من العرب بما هو كذلك يجب رده كما لا يخفى
اكبر   هل يجوز اقامة كل من المترادفين مقام الاخر   ويجوز تبادلهما ولا يرد خداي
الاقامة مطلقا وقيل بالمنع مطلقا وقيل بالتفصيل فيجوز في اللغة الواحدة دون الاكثر وهو الحق على جواز
اللغتين وعليه البيضاوي وجماعة لنا ان صحة التركيب من متعلقات المعنى دون
اللفظ والمعنى لما صح ان ينضم الى معنى اخر حين ما يكون مدلولا لاحد اللفظين فلا بد
وان يبقى تلك الصحة حال كونه مدلولا للفظ اخر فالوضع وقوع احد المترادفين
مكان الاخر لصح خداي اكبر في موضع الله اكبر والتالي بط فكذا المقدم والجواب ان النزاع
في وقوع احد المترادفين مكان الاخر في افادة اصل المعنى وح نقول اللازم صحة خداي
اكبر في افادة اصل معنى الله اكبر ونحن نلتزم ذلك في افادة اصل الافادة لا في تكبيرة
الاحرام اذ لا يتعبد فيها بالتلفظ الا بهذا اللفظ المخصوص لخصوص الشارع على المنع
مما عداه فيها سلمنا لكن لا يقر عند من يخص الجواز باللغة الواحدة ويمنع في اللغتين
فجاز ان يكون المنع هنا من حيث انهما لغتان مختلفتان فلا يصح اقامة احدهما مقام الاخر
قال في الحاشية فرعوا على هذا لجواز نقل الحديث بالمعنى لكن انما يجوز ذلك للعارف
بعلوم العربية ومواقع الالفاظ لا لغيره اذ يجوز ان يتوهم ترادف لفظين ولا يتوهم

يتم

اخي ابير

بزيد مع ان ذا بمعنى صاحب انتهى وتفريع هذا الفرع على هذه المسئلة فان من منع
وقوع احد المترادفين موقع الاخر لا يجوز عنده نقل الحديث الا باللفظ من غير ان يبدل
الفاظه بمرادفها ومن جوز ذلك جوز ذلك لعدم اختلال المعنى بوضع احد المترادفين
مكان صاحبه وفي المسئلة اقوال وابحاث تركناها لعدم تعرض المص لها اما اشتراط
معرفة الناقل لعلوم العربية ومواقع الالفاظ فاجماعي ووجه عدم جواز مرتين
زيدا ناصا فذي بمعنى صاحب الى العلم غير صحيح بل يشترط صحة استعمال المضاف الى
اسماء الاجناس كما هو مبين في محله   ويفيد التوسعة والترتيب وتثنية العلا
القائل بعدم وقوع المترادف في اللغة استدل بانه لو وقع لكان وضعه خاليا
عن الفائدة والتالي بط اما الاولى فلان الغرض من الوضع هو الافهام يحصل بالواحد
فيكون وضع ما عداه عبثا واما الثانية فلان الواضع حكيم لا يقع منه العبث والجواب
بمنع الملازمة فان له فوائد شتى منها التوسعة في التعبير عن المط حيث يمكن التعبير
عنه باحد العبارات عند نسيان بعضها والتوسعة في تيسير النظم فانه قد يمتنع
وزن البيت وقافيته مع بعض اسماء الشيء ويصح مع الاسم الاخر ومنها الترتيب اي
ترتيب الكلام بان يورد مشتملا على انواع البديع كالتجانس فانه يجوز ان يكون احد
المترادفين مما يتيسر به ذلك دون الاخر نحو جيد جيد دون واسعة وكالتطابق
الذي هو ذكر معنيين متقابلين فقد يحصل باحدهما دون الاخر فيما اذا كان
احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى اخر غير ما اريد فاعل يحصل باعتباره المطابقة ووضع
تقدم وضع مراد فيه لذلك المعنى كما قال الصرصري للبغدادي حسنا خير من خستكم
فقال البغدادي في جوابه خسنا خير من خياركم فقد حصلت المطابقة بينهما
باعتبار ارادة الخس الخسيس والخيار ضد الاشرار وحصل التناسب اعني مراعات
النظير بوجه اخر وهو ان يراد من الخس النبت المعروف وبالخيار القثا ولو فرض
تقدم وضع القثا للنبت المعروف من غير ان يكون الخيار مرادفا لما حصل التقابل
وذلك يكفي في الفائدة قالوا ثانيا لو وقع المرادف في اللغة لزم تعريف المعرف
وهو بط بيان ذلك ان اللفظ الاول لعرف المعنى فيكون المرادف تعريفا لما عرف
بالاول والجواب بمنع الملازمة فان المرادف علامة ثانية ونصب علامة ثانية للمعنى
ليحصل المعرفة بكل منهما على البدلية جائز غير ممتنع   وليس منه الحد والتابع
المشهور ان الحد مرادف للمحدود وكذا التابع ليس مرادفا للمتبوع فان الحد   لبسه

دلالته تفصيلية ليست كدلالة المحدود فاختلفت جهتا الدلالة المعتبر وحدتها
في الترادف والتابع لا يدل منفردا عن متبوعه على شيء فان نطشان انما يدل اذا
ضم الى عطشان وقيل عطشان نطشان لا منفردا وهو مما نحن فيه في الترادف وهذا و
المراد من الحد الذي ليس مرادف المحدود وهو ما عدا اللفظي اما اللفظي فمرادف
فلا نبا في هذا قولهم ان الحد اللفظي هو التعريف بلفظ اشهر مرادف كما تقدم
بيانه الحقيقة لفظ مستعمل في وضع اول الحقيقة فعيلة من
حق اذا ثبت فهي اما بمعنى الثابتة او بمعنى المثبتة فعلى الاول التا للتانيث وعلى
الثاني للنقل من الوصفية الى الاسمية لا تسويتها لاستواء التذكير والتانيث
في فعيل بمعنى المفعول وفي الاصطلاح لفظ مستعمل في وضع اول وفي الحاشية
اي بالفعل من لا فقط ولفظ في السببية القريبة كما في قوله صلعم ان امراة دخلت النار
في هرة وقول الفقها يجب الوضوء بالنية والمتبادر السببية القريبة فخرج
المجاز الذي له حقيقة فانه وان كان مستعملا بالفعل من لا فقط بسبب وضع اول
لكن سبب هذا الاستعمال بعيد واخرجه المحقق الشريف بلاحظ قيد الحيثية اي من
حيث انه مستعمل بسبب وضع اول وفيه ما فيه وقولنا بالفعل لاخراجه بعد تلفظ لا فقط
بحقيقته وقولنا من لا فقط لاخراج هذا المجاز مستعمل عند تلفظ الغير بحقيقته انتهى و
قوله اي بالفعل من لا فقط بيان لان المراد من المستعمل هو المستعمل كذلك فيرجع الى التعريف
الى ان الحقيقة لفظ مستعمل بالفعل من لا فقط بسبب وضع اول وليس ذلك تقديرا في
التعريف بل بيان لما هو الظاهر المتبادر منه فقيد بالفعل يخرج المجاز الذي تلفظ
بحقيقته وقولنا من لا فقط لاخراج اللفظ المستعمل في المعنى المجازي عند تلفظ الغير
بحقيقته فانه يصدق عليه انه لفظ مستعمل بالفعل بسبب وضع اول لكن لا من لا فقط
هذا ما ذكره المص وفيه نظر فان لفظ الاسد الذي تلفظ به زيد وقصد به الحيوان المفترس
غير الذي تلفظ به عمرو وقصد به الرجل الشجاع فان اللفظ هو الكيفية القائمة بالهوا
المجاور لفم المتلفظ وح فلا يصدق على لفظ الاسد المستعمل في الرجل الشجاع الذي تلفظ
به زيد عند تلفظ الغير به وارادة معناه الحقيقي انه لفظ مستعمل بالفعل بسبب وضع
اول ويمكن ان يجاب بان المراد باللفظ الواحد ما تركب من الحروف المعينة على صورة
معينة كلفظ الاسد وان تلفظ به الف لافظ وح فيستقيم الكلام ثم انه على تقدير
جعل في للسببية يكون متعلقه بالاستعمال لا مثل قولهم اللفظ مستعمل في المعنى الفلاني

او في حقيقته اذا اتفقه م

فان الصدق عليه انه لفظ مستعمل في وضع اول لكن لا بالفعل اذ لم يستعمل الفعل كما مر

بل مثل قوله

بل مثل قولهم هذا اللفظ يستعمل في وضع على ما معناه انه يستعمل بسبب وضعه ايقا
للموضع على معناه من غير حمل على الموضوع له لا احتياج الى زيادة قيد لا يصح التعريف
بدونه وهو في اللفظ اصطلاح التخاطب وحيث ان المراد من السببية السببية
القريبة يخرج المجاز الذي له حقيقة لان سببية الوضع الاول لاستعماله بعيدة
والسبب القريب له مناسبته للمعنى الحقيقي لكن المحقق الشريف في حاشيته على شرح
العضدي حكم بانه لا يخرج الا بقيد الحيثية قال فيها واعلم انه لا بد في تعريف
الحقيقة والمجاز على اي وجه كان من اعتبار حيثية الاستعمال اي الحقيقة اللفظ
المستعمل بسبب وضع اول من حيث هو كذلك اي من حيث الجملة وان لم يكن استعماله
المجازي بسببه انتهى واورد عليه بعض المتاخرين في حاشيته حاصله بحثا حاصله
ان حاصل كلام السيد يرجع الى ان الفرق بين الحقيقة والمجاز باختلاف الحيثية و
الاعتبار فيصدق على اللفظ المستعمل في المعنى المجازي حال الاستعمال وكذا على
اللفظ الغير المستعمل في معنى حال عدم الاستعمال انه اللفظ المستعمل بسبب وضع اول
من حيث انه مستعمل بسبب الوضع الاول ويرجع الكلام الى ان التسمية بالحقيقة و
المجاز بهذا الاعتبار من غير ان يكون فيه دلالة على ان يكون حقيقة في اي وقت
من الاوقات ثم ان هذا المحشي اخرج هذا المجاز عن التعريف بان المراد من المستعمل
هو المستعمل بالفعل فان اللفظ المستعمل في معناه المجازي حين استعماله له لا يصدق
عليه التعريف ووجه تطرق حمل المستعمل في كلام المحقق الشريف على غير المستعمل بالفعل
واقول لظ كلام المحقق الشريف انه اراد من المستعمل المستعمل بالفعل فيرجع بعد قيد
الحيثية الى ان اللفظ المستعمل بالفعل بسبب الوضع الاول من حيث ان استعماله الفعلي
بسبب الوضع الاول هو الحقيقة واذا كان استعماله الفعلي بسبب الوضع الاول لا من
حيثيته بل من حيث المناسبة للمعنى الحقيقي فهو مجاز وح فيكون فيه دلالة على
كون اللفظ حقيقة في اي وقت من الاوقات واما ما ذكره هذا المحشي من خروج
ذلك المجاز بارادة المستعمل بالفعل فغير صحيح فانه لا يخرج بذلك فقط بل لا بد
من ارادة السببية القريبة التي تدل عليها الحيثية فان اللفظ حال استعماله في المعنى
المجازي يصدق عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع اول لان سببية الوضع الاول
في الجملة لاستعماله ظاهر فلولا تقييدها بالقريبة او قيد الحيثية الدال عليها لم يخرج
كما لا يخفى واعلم ان اقسام الحقيقة ثلثة لغوية وعرفية وشرعية والنسبة بينها

الترعلم

هي مستعمل بسبب الوضع الاول لان المقصود منه الفعل للخطاب
الى عدم حصول وصفه عليه الا انه سهل الخطب
وضع اول

المستعمل مطلقا لا

الكلام م

الا الواضع والتعريف المذكور صادق على جميع اقسامها   والمجاز في غيره لعلاقة
المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور نقل الى الفاعل اي الجائز اطلاقا لاسم الجزء
اعني المصدر على الكل ثم نقل اصطلاحا الى اللفظ المستعمل في غير وضع اول لعلاقة
بين المعنى الموضوع له اولا وغيره والعلاقة هي اتصال ما بين المعنيين وقيد العلاقة احترازا
عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء لعدم العلاقة اعلم ان الحاجبي وبعض الاصوليين
عرفوا المجاز بانه اللفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح واحترزوا بقولهم على
وجه يصح عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء والاستاد المص عدل عن ذلك الى قوله
لعلاقة وكتب في الحاشية يمكن ان يكون وجه العدول عن قولهم على وجه يصح الى
هذا ان العلاقة مقتضية للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيه فانه ربما كان لمانع
مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف لمانع عن المقتضي جائز
انتهى وهو جيد لكن ما ذكروه في فائدة قولهم على وجه يصح اعني شموله لمذهبي
القائلين بوجوب النقل في احاد المجازات وعدمه لا يخفى فوائده لا نخولنا لعلاقة
تشعر بان العلاقة فقط كافية في الاستعمال فلا يشمل مذهب القائلين بوجوب النقل
لزعمهم ان الاستعمال في المعنى المجازي ليس لعلاقة فقط بل لها مع شيء اخر هو النقل بل
ربما يقال ان العلاقة لا اعتبار لها في الاستعمال على ذلك التقدير وكان المص لما كان منكرا
لذلك القول لانه سيبطله بعد لم يلتفت الى كون التعريف منطبقا عليه و   لا شيء
منهما قبله   اللفظ بعد وضعه وقبل استعماله ليس حقيقة ولا مجازا لعدم صدق
شيء من حديهما عليه لان جنسهما المستعمل لم يشمل ذلك اللفظ قبل الاستعمال
وحصرت في خمسة وعشرين   بعد ما تبين ان المجاز لا بد فيه من العلاقة
لا جرم وجب بيان اصول انواع العلاقة مما اختلف في عدها والمشهور ما ذكره
الاستاد المص من انها خمسة وعشرون وفي الحاشية الحصر في هذا العدد للقدماء
وهذا تفصيلها السبب للمسبب كالمطر للنبات وعكسه كالاثم للخمر والكل للجزء كالا
للانامل وعكسه كالوجه للذات والملزوم للازم كالنطق للدلالة وعكسه كشد
الازار لاعتزال النساء والمشابه للمشابه كالاسد للشجاع والمطلق للمقيد كاليوم ليوم
القيامة وعكسه كالشفر للشفة والخاص للعام كزيد للعلماء وعكسه كعكسه وحذف
المضاف نحو واسئل القرية والمضاف اليه نحو انا ابن جلا والمجاورة كجري الميزاب
والاول اليه اراني اعصر خمرا وما كان عليه واتوا اليتامى اموالهم والمحل للحال

كالمجلس لحضاره يح عكسه كعكسه يط الآلة لنا بها اللسان للذكر كالنبوك للبلد
الدم للدية كالنكرة المثبتة للعموم علمت نفس كالمعرف باللام لواحد ما نحو ادخلوا الباب
كالحذف يبين الله لكم ان تضلوا كالزيادة ليس كمثله شيء كالضد للضد ولا
يخفى امكان رد هذا العدد الى الاقل كرد الحاجبي والامدي الى خمسة والرازي
الى اثني عشر ورد غيرهما الى اثنين انتهى والخمسة التي ردها الحاجبي والامدي هي الا
في الشكل والاشتراك في الصفة والكون والاول والمجاورة واما الرازي فردها الى
اثني عشر وهي السبب للمسبب وعكسه وتسمية الشيء باسم مشابهه وتسمية الشيء باسم
ضده وتسمية الجزء باسم الكل وعكسه والاول والكون والمجاورة والمجاز العرفي كالدابة
في الحمار والمجاز بسبب الزيادة وتسمية المتعلق باسم المتعلق وبعضهم ردها الى اثنين
المشابهة وعدمها وكل ذلك اختلاف في اللفظ وبعد التحقيق يرجع الجميع الى شيء واحد
هو ما ذكره الاستاد المص في المتن عن وجعل قوله تعالى ليس كمثله شيء من باب المجاز
باعتبار الزيادة هو القريب الى افهام المبتدئين والا فالتحقيق ان الكاف ليست زائدة
وليس هناك مجاز باعتبار الزيادة وان الكلام مورد لنفي المثل على سبيل الكناية
تقريره ان ذاته تعالى لا يعتريها الانكار وجودا انما الكلام في المثل وعدمه فاذا نفي مثل
مثله لزم نفي المثل البتة لانه لو وجد المثل لوجد مثل المثل لان ذاته تعالى محققة
هي مثل مثلها فيلزم التناقض اعني نفي مثل المثل مع ثبوته وحاصله انكم نفيتم مثل
المثل وعلى تقدير وجود المثل كان مثل المثل محققا ونظيره قولهم ليس لاخي زيد
اخ فانه يصدق بكون ... اخا زيد لانه لو كان له اخ كان ... اخاه فيصدق ان لا اخ
... اخا   ويكفي عن نقله   لا كلام في وجوب نقل نوع العلاقة عن اهل
اللغة انما الكلام في انه هل يشترط في احاد المجاز نقلها عن اهل اللغة او يكفي ثبوت
استعمال نوع العلاقة فالمشهور بين الاصوليين وعليه المص وهو الحق عدم الاشتراط فلكل
احاد المجاز بل يجوز لكل احد ان يخترع ما شاء من التجوزات مع ثبوت نوع العلاقة وذهب
جماعة الى اشتراط نقل احاد المجاز عن اهل اللغة حتى لا يجوز استعمال مجاز لم يكن
قد استعمله بخصوصه لنا على الاول انه لو كان النقل شرطا لتوقف اهل العربية في تجوزاتهم
واستعاراتهم على النقل ولم يتوقفوا عنه فيها والمتتبع لكلامهم يحكم بعدم ذلك ويجد لهم
مجازات واستعارات متجددة لم يستعمل قبل قالوا لو كان التجوز بمجرد العلاقة
كافيا لجاز نخلة للحائط الطويل للمشابهة المنقول نوعها وشبكة للصيد للمجاورة وابن

وبعدم الاطراد ولا عكس

للأب للسببية والثاني بط فكذا المقدم قلنا نوع العلاقة مقتض لصحة الاستعمال وتخلف
الصحة عنها لمانع لا يقدح في كونها هي المقتضية له فإن عدم المانع ليس جزءا من المقتضي
ثم لا يلزمنا تعيين المانع بل نعلم إجمالا أن ما كان ممتنعا استعماله مع وجود العلاقة فهو
لمانع منع من الاستعمال والحاصل أنه حيث يعلم امتناع الاستعمال مع وجود العلاقة يحكم
بوجود مانع هناك إجمالا وما لم نعلم فيه ذلك فإن علم أو ظن وجود مانع فيه لم يستعمل أيضا
وإلا جاز استعماله لأن الأصل عدم المانع   وقد يعرف بالسلب ولا دور
يعرف كون اللفظ مجازا إما بالضرورة بأن يصرح أهل اللغة بأنه مجاز أو يذكر حد المجاز أو خاصته
أو بالنظر وذلك بوجوه منها صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال في نفس الأمر
كالحمار للبليد فإنه يصح النفي بحمار والقيد الأخير للاحتراز عن مثل قولهم للبليد ليس
بإنسان لعدم بعض الصفات الإنسانية منه وقوله لا دور دفع للاعتراض الوارد على
كون صحة السلب من علامات المجاز وحاصله أن المجاز لا يعرف إلا بصحة سلب جميع المعاني
الحقيقية عن مورده لأن سلب بعضها لا يثبت المجاز لجواز الاشتراك وسلب جميع المعاني
المشتركة عنه لا يصح إلا إذا علم أنه ليس شيئا منها والعلم بأنه ليس شيئا منها يتوقف على العلم بكونه
مجازا أو بالعكس وعلى كل حال فالدور لازم والجواب أن المراد من قولنا صحة السلب من
علامات المجاز أنا إذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما أراد اللافظ
منه فإنا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد وأن المراد المعنى المجازي وذلك
ظ ولم يتعرض المص لكون علامة الحقيقة عدم صحة السلب للزوم الدور وعدم اندفاعه
عنه بالجواب المذكور فإنا إذا علمنا المعنيين ولم نعلم أنهما المراد فلا يمكننا معرفة كونه حقيقة
بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فإن العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه
الحقيقي عن مورد استعماله ومنها عدم اطراده وهو عبارة عن أن يستعمل اللفظ في
محل لوجود معنى ولا يستعمل في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كقوله تعالى واسأل
القرية فإن السؤال قد استعمل في هذا المحل أعني نسبة السؤال إلى القرية بسبب تعلقه بأهلها
ولم يستعمل في محل آخر مثل اسأل الجدار وإن وجد فيه ذلك السبب أعني تعلق السؤال
بالأهل وهذا أولى من قول بعضهم في شرحه لتهذيب العلامة أن القرية يراد بها أهلها
ولا يمكن أن يراد من الجدار أهله لأن عدم الاطراد إنما يكون بالنظر إلى لفظ واحد
وقوله ولا عكس معناه أن عدم الاطراد ليس دليل الحقيقة فإن المجاز قد يطرد كالأسد
للشجاع والأولى إرجاع قوله ولا عكس إلى العلامتين أما الأولى فلما عرفت من أن عدم

صحة

صحة سلب المعنى الحقيقي ليس علامة الحقيقة فإن لفظ العام إذا أطلق على الخاص من حيث
الخصوص كان مجازا مع عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد وأما الثانية فلاطراد المجاز
ثم إن ههنا اعتراضا مشهورا واردا على كون عدم الاطراد علامة المجاز وحاصله
أنا نجد بعض الألفاظ غير مطردة في معانيها الحقيقية فإن الفاضل موضوع لذي العلم
ولا يطلق عليه تعالى مع كمال علمه والسخي موضوع لذي الجود ولا يطلق عليه تعالى مع كمال جوده
والقارورة موضوعة لما استقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة مما يستقر فيه الشيء
والجواب أنها مطردة فيما وضعت له لتقييد معنى الفاضل بمن شأنه الجهل لا ذو
العلم مطلقا والسخي بمن شأنه البخل لا ذو الجود مطلقا والقارورة بكونها زجاجا لا ما
يستقر فيه مطلقا   وفي القرآن كثير وأسماؤه توقيفية   ذهب
الظاهرية إلى عدم وقوع المجاز في القرآن والحق وقوعه فإن قوله تعالى واسأل القرية
وجدارا يريد أن ينقض وجزاء سيئة سيئة مثلها وأمثال ذلك من قبيل المجاز
وما يحكى في الجواب عن الحقائق كما يقولون في واسأل القرية أن المراد اسأل جدرانها فإنها
تجيبك بناء على أن ذلك معجزة ليعقوب عليه السلام ونحوه ولا يخفى ما فيه وأيضا في صور
معدودة ولا يمكن في غيرها من المجازات التي بلغت في الكثرة إلى حد يحصل القطع بذلك
والحاصل أن المخالف إما أن يقول أن هذه الألفاظ حقائق فيما أراده سبحانه وأنها وضعت
لذلك في لغة العربية فذلك فاسد لأنا نعلم ضرورة أن ذلك لم يرد إلا على وجه التشبيه
أو نحوه وأما أن يقول إنها مجازات في اللغة إلا أنها صارت حقائق شرعية فيما أطلقت
عليه فبط أيضا والأسبق إلى الفهم هذه المعاني منها عند الإطلاق مجردة وهو بط أيضا استدلوا
بأنه لو وقع في القرآن لصح إطلاق المتجوز عليه تعالى والتالي باطل أما الأولى فلأن من اتصف
بشيء صح اشتقاق صفة له منه يحمل عليه وأما الثانية فالاتفاق على عدم جوازه والجواب
أنا إن أريد صحته مطلقا فالملازمة ممنوعة كيف وأسماء الله تعالى توقيفية يجب تلقيها من الشارع
إليه أشار بقوله وأسماؤه توقيفية وإن أريد صحته لغة فبطلان التالي ممنوع
وهو أولى من الاشتراك ولغلبته تغليب أمارة مع معارضتها بمثلها   إذا وقع
التعارض بين المجاز والاشتراك واحتمل اللفظ لأن يكون مجازا أو مشتركا فالمجاز أولى
من الاشتراك فليحمل اللفظ عليه لوجهين الأول كثرة المجاز في اللغة بالنسبة إلى الاشتراك
ويعلم ذلك بالاستقراء حتى أن ابن جني بالغ في ذلك وقال إن أكثر اللغة مجاز والكثرة
أمارة الظن فالحمل عليه أولى والثاني أن في الاشتراك مفاسد منها أن يخل

مثل قولهم أنا سنعقد الإرادة في الجدار

بالتفاهم عند العراء عن القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل على المعنى المجازي ومع
عدمها على الحقيقي ومنها تعدد قراينه بحسب تعدد معانيه بخلاف المجاز ومنها انه
قد يؤدي الى مستبعد من ضد المراد او نقيضه فان قيل الاشتراك اولى من المجاز لمزايا
متعددة منها استعداد المكلف للامتثال اذا بين كما مر سابقا ومنها اطراده بخلاف
المجاز فانه قد لا يطرد ومنها ان الاشتراك يحصل بوضع واحد بخلاف المجاز فانه يحتاج
الى الحقيقة والى ما يصلح مجازا والى علاقة يحسن لاجلها جعله مجازا وما يحتاج الى واحد
اولى مما يحتاج الى اشياء ومنها انه قد يتوصل به الى انواع البديع كالتوجيه اي يراد على
وجه يحتمل معنيين نحو ليت عينيه سواء ونحو ذلك قلنا اغلبية المجاز وكثرته يغلب
مزايا الاشتراك وفوائده فان هذه المزايا والفوائد انما يعتبر لكونها توجب الظن بغلبة
الاشتراك على المجاز وذلك لا يعتبر مع تحقق اغلبية المجاز لما ذكرنا من ان اكثر اللغة
مجازات على ان ما ذكرتم من فوائد الاشتراك ومزاياه معارضة بمثلها في المجاز فان من
مزايا المجاز ما تقدم ذكرها من عدم الاخلال بالتفاهم وعدم تعدد القراين ونحو
ذلك ومنها انه يتوصل به الى انواع المجاز البديع كالسجع كقولك حمار ثرثار بخلاف
بليد ثرثار والمطابقة كقولك اتخذت للاشهب ادهم بخلاف قيدا والمجانسة نحو
سبع بساع بخلاف شجاع ونحو ذلك فيكون مزايا المجاز في مقابلة مزايا الاشتراك
وتسلم اغلبية المجاز واكثريته عن المعارضة من طرف الاشتراك فيكون الحمل عليه اولى
وقد يقال ثبوت المطاعنا يتم لو ثبت سبق وضع اللفظ لمعنى وحصول تجاوز بالنسبة
الى المعنى الآخر بين المجاز والاشتراك قدم المجاز لكن ثبوت سبق الوضع لاحد المعنيين
لا يخلو من اشكال الذي يحتمل السبق للمعنى الآخر وبعكس المط فتأمل المقام ولا
يستلزم الحقيقة كالرحمن والغاية محضر لا كلام في ان الحقيقة لا تستلزم
المجاز بل يجوز ان يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له من غير ان يستعمل في معنى مناسب له
انما الخلاف في استلزام المجاز للحقيقة فهل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير الموضوع
له ولا يستعمل فيه ام لا الاكثر على عدم الاستلزام ايضا وهو الحق وذهب جماعة الى
الاستلزام على ذلك ان لفظ الرحمن موضوع لذي الرحمة وهي رقة القلب التي لا
يتصور في حقه سبحانه فهو فيه مجاز مع انه لم يستعمل في معناه الحقيقي الذي هو غير
الله تعالى قطعا ولا الجاز اطلاقه عليه ولم يحن قطعا لا يرد اطلق على غيره تعالى كقول
شاعر بني حنيفة في مسيلمة الكذاب وانت غيث الورى لا زلت رحمانا وقولهم رحمن

اليمامة لانا نقول ذلك شاذ مردود في عرف اهل اللغة فانه من تعنتهم في كفرهم
فلا يتمسك به فان قيل يجوز ان يكون قد اطلق في اللغة على غيره تعالى ثم هجر شرعا وعرفا
فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قلنا عدم جواز الاستعمال في المعنى الحقيقي في
الجملة كاف في اثبات المط الذي هو عدم استلزام المجاز للحقيقة لانه مجاز ولا حقيقة
هذا ولقائل ان يقول الرحمن وان كان بحسب الوضع مجازا بالنظر اليه تعالى لكنه صار حقيقة
عرفية فيه تعالى فانا نعلم قطعا تبادره الى الفهم عند الاطلاق وذلك علامة الحقيقة فلا
يتم الاستدلال المذكور وقد يدفع بعدم الحقيقة اول الامر وهو كاف في ثبوت المط قالوا
لو لم يستلزمها لزم خلو الوضع عن الفائدة وهو باطل بيانه ان الفائدة في الوضع افادة المعاني
المركبة كما هو مشهور فلو وضع اللفظ لمعنى ولم يستعمل فيه لم يحصل وقوعه في التركيب
فلا يكون لوضع اللفظ له فائدة والجواب منع الملازمة قولك فائدة الوضع افادة المعاني
المركبة قلنا انحصار الفائدة فيما ذكرت ممنوع فان وضع اللفظ لمعنى ليصح التجوز فيما يناسبه
فائدة ايضا واليه اشار بقوله مد ظله والفائدة صحة على انا نمنع بطلان التالي ونقول
ليس كل ما يقصد به فائدة يترتب عليه فائدة بل قد يتخلف عنه لفقد شرط او نحوه
ونحو انبت الربيع البقل وجوابه بعد شهور لما ذكر المجاز اللغوي واحكامه اراد
ان يبين الخلاف الواقع في نحو انبت الربيع البقل وان المجاز فيه عقلي او لغوي وبعض
الوجوه الواقعة فيه بعد ثلاثة منقولة ورابعها منقول فالاول وهو مذهب عبد
القاهر والامام الرازي ان المجاز فيه عقلي لا لغوي فطرفا الاسناد لم يتجوز في شيء منهما
وانما التجوز وقع في الاسناد باعتبار ان الفعل قد اسند الى غير ما يقتضي العقل
اسناده اليه فيكون التصرف في امر عقلي لا لغوي الثاني قول الحاجبي وهو ان الفعل موضوع
للنسبة الى ما هو صالح لان يكون فاعلا له حقيقة فاذا استعمل في غيره كان مجازا فهو
في مثل ذلك معنى مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور سواء كان
سببا عاديا او ملابسة اخرى ففي مثل انبت الربيع البقل الفعل فيه مجاز عن التسبب
العادي اي عن ما هو متسبب عادة الثالث قول صاحب المفتاح وهو ان المسند اليه استعارة
بالكناية وان المسند اليه فقط والاستعارة بالكناية عنده هي ان يشبه شيء بشيء ويذكرا
ويراد به المشبه به ادعاء بواسطة قرينة وهي اثبات شيء من لوازم المشبه به المساوي
للمشبه به فقط ان المراد بالربيع في هذا التركيب معناه الحقيقي بادعاء انه فاعل مختار
بقرينة نسبة الانبات اليه ويرد عليه ان ادعاء كون الربيع فاعلا حقيقيا وتصور انه

لا يجب ان يكون الاسناد اليه حقيقة وايضا الاستعارة بالكناية عنده من اقسام المجاز
اللغوي فيكون المسند اليه في هذا التركيب مجازا مع انه قائل بان المراد منه معناه
الحقيقي بادعاء انه من افراد المشبه به وادعاء ذلك لا يوجب كونه مجازا وفي ذلك
كلام طويل لا يسعه المقام ثم ان صاحب المفتاح لا يقول بلزوم التخييلية التخييلية
للمكنية وان هذا التركيب مما اشتمل على المكنية فقط فما ذكره العضدي من ان
الاستعارة تخييلية لا يخفى ما فيه الرابع ان تكون استعارة تمثيلية بان يشبه الصورة
الحاصلة من قولك انبت الله البقل بالصورة الحاصلة من قولك انبت الربيع البقل
ويستعار الثاني للاول كما يشبه صورة المتردد في امر بصورة المتقدم المتاخر ويستعمل
الالفاظ الدالة على الثاني للاول وهذا الوجه وان كان محتملا الا انه لم ينقل عن احد من
علماء البيان والحقيقة الشرعية المشهورة ما يعرف ولا الشارع محل كلام والظاهر ثبوتها
للتبادر الخ لا كلام في وجود الحقيقة اللغوية كالانسان والفرس ولا في
الحقيقة العرفية العامة كالدابة التي في الاصل لما يدب على الارض المخصوصة عرفا
بذات القوائم الاربع ولا الخاصة لكل طائفة انما الذي وقع فيه الخلاف وطال فيه
التشاجر بين الاصوليين هو الحقيقة الشرعية والمراد اللفظ الذي وضعه الشارع
لمعنى بحيث اذا اطلق فهم من تكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه بلا قرينة كالصلوة
للاركان المخصوصة او انها في كلامه بعينها في اللغة للدعاء ونحوها من الالفاظ المنقولة لغة
شرعا فهل هي موضوعة للمعنى الشرعي بوضع الشارع او انها في كلامه مجاز في المعنى
الشرعي وفائدة الخلاف تظهر عند اطلاق الشارع لفظا منها مجردا عن القرينة محتملا
للمعنى اللغوي والشرعي فهل يحمل على المعنى اللغوي او الشرعي فان قلنا بثبوتها يحمل
على المعنى الشرعي والا فعلى اللغوي والاستاد اطال فصل المقام وقال ان الحقيقة
الشرعية ان كانت للمتشرعة اي لاهل الشرع فهي شايعة اي ثابتة ثبوتا شايعا
بلا خلاف لانها حقيقة عرفية بالنظر اليهم لكثرة تداولها فيما بينهم ومسيس حاجتهم
الى التعبير عنها فهي بحيث لو اطلقت في كلامهم من غير قرينة يتبادر منها المعاني
الشرعية ويحمل في كلامهم عليها اما الحقيقة الشرعية للشارع بمعنى ان الشارع
نقلها الى هذه المعاني بحيث يحمل في كلامه مجردة عن القرينة عليها ففيه كلام نشا
من عدم الدليل القطعي على ذلك وقد يشير الى الظاهر ثبوتها للتبادر هذه المعاني
الى الفهم عند سماع هذه الالفاظ من دون قرينة والتبادر علامة الحقيقة وفيه

نظر فان تبادر هذه المعاني الى الفهم عند سماع هذه الالفاظ ان كان بالنظر الى اطلاق
الشارع فهو اول البحث وان كان بالنظر الى اطلاق المتشرعة فلا يفيد لان اللازم
ح كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما القاضي ابو بكر الباقلاني فقد نفى وجود الحقايق
الشرعية واختلف في تفسير مراده فقيل انه اراد انها مجازات لغوية لم تبلغ رتبة الحقيقة
فلم تصر حقايق شرعية وقيل انه اراد انها مستعملة في معانيها اللغوية والزيادات شروط خارجة
في معانيها فهي مبقاة على معانيها اللغوية والتفسير الثاني بط لان الصلوة لو كانت باقية
في المعنى اللغوي وهو اما الدعاء او الاتباع لما صح اطلاقها حال عدمهما كما في صلوة الاخرس
المنفرد الذي لا دعاء فيه ولا اتباع في الثاني فان قلت الاول ايضا بط للقطع بانها حقايق
في المعاني الشرعية لفهمها بلا قرينة قلنا ذلك في عرف المتشرعة والكلام في عرف الشارع
وهي يجوز ان يكون فيه مجازات لم تبلغ رتبة الحقيقة واقول يمكن ان يستدل على عدم
ثبوت الحقيقة الشرعية وانها مجازات في معانيها الشرعية بان يقال الاصل عدم نقل
الشارع تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية وكونها حقايق يستلزم النقل المخالف للاصل
فيترك فان قلتم خالفتم الاصل بالدليل فلا دليلكم لا يتم فلا مخالفة للاصل لاجله
مدظله ولا يلزم عدم عربيته استدلوا على نفي الحقيقة الشرعية بانها لو وقعت
لما كان القرآن عربيا والتالي بط اما الاولى فلانها على ذلك التقدير غير عربية لان
العربي هو ما وضعه العرب لا غيرهم مع اشتمال القرآن عليها فيلزم من ذلك عدم عربيته
لان ما بعضه خاصة عربي غير عربي واما الثانية فلان القرآن عربي لقوله تعالى انا
انزلناه قرآنا عربيا والجواب يمنع الملازمة ولكن هو على ذلك التقدير غير عربية قلنا
ثم فانها ح يكون حقايق شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة وان لم يسمع احادها
من العرب عربية لثبوت تجويز العرب نوع العلاقة كاطلاق لفظ الجزء على الكل كاطلاق
الصلوة على المجموع مجازا ونحوه سلمنا عدم عربيتها لكن لا نم ان القرآن بكليته عربي
والايات لا تدل على ذلك فان الضمير في قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا يعود الى السورة
وبعض القرآن عربي لاشتراك الكل والجزء في المعنى المصحح للاطلاق كما في الماء حيث يطلق على
بعضه كماء البحر وعلى مجموع المياه واذا ثبت هذا لم يلزم من كون القرآن عربيا كونه
بالكلية كذلك فلا يضر وقوع مثلها فيه سلمنا عربية الجميع وعدم عربية هذه
الالفاظ لكن لا نم خروجها من الكلمات عن العربية فان الشعرات النادرة البيض في
الفرس الاسود لا تخل باطلاق الاسود عليه غايته ان اطلاق العربي على القرآن يكون على

سبيل المجاز والاطلاق وانكان الاصل فيه الحقيقة لكن قد يرتكب المجاز لدليل بعينه وهو الدليل على ثبوت الحقايق الشرعية وقد عرفت ما فيه وفيه المعرب كمشكوة وسجيل دونا بوهيم فانه علم المعرب هو اللفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمله العرب بناء على ذلك الوضع واجروا عليه احكام كلامهم من دخول اللام والاضافة ونحوها وقد اختلف في وقوعه في القران فالاكثر على وقوعه فيه وهو الحق وذهب جماعة الى عدم الوقوع لنا ان المشكوة من اللغة الهندية والاستبرق والسجيل من اللغة الفارسية والقسطاس من اللغة الرومية وكل منها قد تصرف فيه العرب واجروا عليه احكام كلامهم من التنوين ودخول اللام ونحوها وليس المعرب الا هذا مع انها واقعة في القران لا يقال يجوز ان يكون هذه الالفاظ مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور لانا نقول نحن ندعي الظهور في ذلك لا القطع وما ذكرناه يثبته والاحتمالات البعيدة انما تضر في القطع لا الظهور قالوا لو كان فيه اعجمي وعربي والاستفهام للانكار فيكون المعنى نفي كونه متنوعا الى نوعين ووجود المعرب يثبت كونه كذلك فيكون منتفيا قلنا ليس المراد نفي التنويع كما ذكرتم وانما المراد نفي كونه اعجميا والمخاطب عربيا لا يفهمه يدل على سياق الاية اعني قوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اعجمي وعربي الاية فانها تدل على انه لو انزل اعجميا لتمسكوا لكونهم عربا لا يفهمون الكلام الاعجمي وهذا صريح في ان المراد نفي كونه اعجميا لا يفهم مع كون المخاطب عربيا وهذه الالفاظ كانت مفهومة لهم فلا تندرج تحت الانكار سلمنا ان المراد نفي التنويع من الاعجمي والعربي لكن نقول هذه الالفاظ لما صارت بسبب التعريب ملحقة بكلام العرب نصح ان القران غير مشتمل على غير العربي الذي هو الاعجمي الصرف فتامل ثم انك بما تلوناه عليك من معنى المعرب وانه الذي وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمله العرب فيه بناء على الوضع وتصرفوا فيه بادخال اللام ونحوه يظهر لك انه انما يتحقق في اسماء الاجناس دون الاعلام فانها باعتبار الوضع العلمي ليست مما وضعت في اصل اللغة انما هي باوضاع حادثة متجددة والكلام فيما هو من الموضوعات بحسب اصل اللغة وايضا عدم تصرف العرب في الاعلام يمنع من تصرفاتهم يقتضي عدم تغيرها فلا يكون من المعرب في شيء ولا استدلال باتفاق النحاة على منع صرف ابراهيم للعجمة والعلمية مع وقوعه في القران لانه اذا استعمال العرب له في معناه ليس باعتبار الوضع الاصلي بل باعتبار الوضع العلمي الذي لا يحتمل التعريب فصل الواو العاطفة لمطلق الجمع عند اللغويين وقولهم انها في المختلفة كالمتفقة الخ

هاهنا حروف يحتاج الى بيانها فمنها الواو العاطفة وقد اختلف فيها فالمشهور وهو الحق انها للجمع المطلق اي اشتراك المعطوف عليه اما في ثبوت نحو ضرب زيد وعمرو او في حكم نحو ضرب زيد وعمرو او في ذات نحو ضرب وقام زيد من غير ان يكون فيها دلالة على حصولهما في زمان واحد وهو المعبر عنه بالمعية او في زمان مع تاخر ما دخلت هي عليه وهو المعبر عنه بالترتيب وان كان كل منهما محتملا في الوجود وذهب جماعة من البصريين والكوفيين ومنهم الفرا والفراء الى انها للترتيب اي تفيد بنفسها تاخر ما دخلت هي عليه واما كونها للمعية بمعنى افادتها حصول المتعاطفين في زمان واحد فمما لم يقل به احد لنا على المذهب المشهور وجوه منها نقل اهل اللغة على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب حتى قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على انها للجمع المطلق وذكر سيبويه ذلك في خمسة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق ومنها ان اهل اللغة قالوا ان واو العطف في قولك جاءني زيد وعمرو وبكر بمنزلة جاء الزيدون وكما ان الثاني لا يفيد الا الاشتراك في الحكم من غير ان فيه ترتيب فكذا الاول المشتمل على واو العطف فان قيل اشتراك الواوين في ان كلا منهما يفيد الاشتراك في الحكم لا ينافي افادة الواو العاطفة فائدة زائدة عليه وهو الترتيب قلنا بعد نص اهل اللغة على اتحاد فائدتهما من غير زيادة يندفع هذا الاحتمال منها ان الواو قد تستعمل في كلام من يوثق به فيما يمتنع معه الترتيب كقولك تقاتل زيد وعمرو فان التفاعل يقتضي صدور الفعل عن الفاعلين معا من غير ترتيب وهو المعتبر في مفهومه فيكون الواو فيه لغير الترتيب والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك ومنها ان الواو قد وردت مع القبلية كما تقول جاءني زيد وعمرو قبله ومع البعدية كما تقول جاءني زيد وعمرو بعده ولو كانت للترتيب لزم التناقض في الاول لفهم بعدية عمرو من الواو وقبليته من لفظ قبل والتكرار في الثاني لفهم البعدية من الواو ايضا والتالي باطل لوقوع هذا في كلام من يوثق به والاصل في الاطلاق الحقيقة اقول في الدليل شيء وذلك ان الواو ولو كانت ظاهرة في الترتيب لا يلزم التناقض مع التصريح بالقبلية فان ان المعنى الظاهر للفظ قد يتخلف لقرينة وكذا التكرار مع البعدية فان التصريح يفيد النصوصية ثم ان ذكرنا من تقرير الدليل هو ظاهر العبارة ولها محمل آخر ذكره الشارح في الحاشية حيث قال وللعبارة محمل آخر وهو ان يكون المراد انها وردت

في القرآن مع قبليته مدخولها وبعديته اخرى كما قال سبحانه وتعالى ادخلوا الباب سجدا
وقولوا حطة وفي آية اخرى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا ولو كانت للترتيب
لتناقضا والقصة واحدة وللقائل ان يقول يجوز ان يكون استعمالها في الاثنين لمطلق الجمع مجازا
ويكون كل منهما قرينة مجازية الاخرى فان التأسيس خير من التأكيد انتهى وحاصل الدليل
على هذا المحمل ان الواو قد وردت في قصة واحدة مرة مع بعدية مدخولها واخرى مع
مدخولها قبلية كما في قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة مع قوله تعالى قولوا
حطة وادخلوا الباب سجدا وهذا ينفي كونها للترتيب فان الواو لو كانت للترتيب لتناقض
الكلام كما لا يخفى وهو باطل وخاصة كلامه تعالى ثم الاعتراض في الحاشية يمكن دفعه بانها
اطلقت في هاتين الآيتين على مطلق الجمع والاصل في الاطلاق الحقيقة فان قال الخصم
قد يخالف الدليل ونحن قد اقمنا الدليل على كونها للترتيب قلنا ادلتكم غيرتامة بل مردودة
باجمعها فلا نخالف الاصل لاجلها ومنها ان الواو قد تصدق في صورة يعلم صدور الفعل
عن المتعاطفين معا من غير ترتيب فانه اذا جاء زيد وعمرو في وقت واحد يصدق
قول القائل جاء زيد وعمرو بالاجماع ولو كانت للترتيب لكان هذا القائل كاذبا في
هذا القول فقد اطلقت مع عدم الترتيب والاصل في الاطلاق الحقيقة والفرق
بين هذا الدليل وما قبله ان الاول يدل على عدم الترتيب بسبب ورود الواو في
كلام يمتنع معه الترتيب وهذا يدل بسبب ان التكلم بها في محل لا ترتيب فيه
فاختلفا صورة وربما يوجد ما قلناه في الحاشية ومنها انه لما نزل قوله تعالى ان
الصفا والمروة من شعائر الله ثم سألت الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم بايهما نبدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا
بما بدأ الله به فلو كانت الواو للترتيب لما خفي عليهم ذلك لانهم اهل اللسان واعلم ان الخصم
قد استدل على كونها للترتيب بقوله صلى الله عليه وسلم بعد ورود هذه الآية ابدؤا بما بدأ الله به
فان هذا الكلام منه صلى الله عليه وسلم يدل على ان وجوب الابتداء مترتب على ابتداء الله تعالى به
ولو لم يكن الواو للترتيب لما كان ابتداء الله تعالى علة لوجوب الابتداء بنا
وهو مردود بان المستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به ترتب وجوب الابتداء على
مطلق ابتدائه تعالى لا على ابتدائه من حيث انه ما بعده معطوف عليه بالواو ليلزم ما
ذكرتم هكذا ذكر المحقق الشريف في حاشيته على شرح العضدي واعترض عليه بعض
المتاخرين بان مطلق الابتداء من حيث هو لا يصلح علة لوجوب شيء والنبي صلى الله عليه وسلم رتب
وجوب ابتدائنا على ابتدائه تعالى فتعين ان يكون علة الوجوب هو الابتداء الخاص اعني

وانكارهم على ابن عباس تقديم العمرة معارض بامرهم وهذا ادل

الابتداء بطريق العطف ويتم كلام الخصم وفيه نظر فان عدم صلاحية الابتداء المطلق لا يوجب
عليه الابتداء الخاص اعني الابتداء بطريق العطف فان التقديم لما كان غالبا يكون
لشدة الاهتمام به فيمكن ان يكون فهم الوجوب منه او نقول يجوز ان يكون حصل بالوحي
ان تقديمه لوجوب الابتداء به وح يكون وجوب الابتداء به مستفادا منه لا من ابتدائه
تعالى فتامل واقول بعد التسليم يكون دلالة الترتيب من خارج والكلام في الاستفادة
من اللفظ واستفادة الجمع من جوهر اللفظ مدفوع باحتمال الاضراب الخ
القائلون بان الواو للترتيب استدلوا على ذلك بدليلين الاول قالوا ان الجمع مستفاد
من جوهر اللفظ بدون الواو العاطفة فان الذي يقول جاءني زيد عمرو بدون الواو
يفهم من كلامه اجتماعهما في المجيء فلو لم تكن الواو للترتيب لم يكن لذكرها فائدة والجواب
بالمنع فانا لو لم نعطف بالواو لم يحصل افادة الجمع قطعا لانه يحتمل ح ان يكون الاول اعرض وبا
عنه بالثاني فلابد من الواو لدفع هذا الاحتمال ومثل ذلك فائدة عظيمة وايضا الفهم
موقوف على العطف بالدلالة العقلية وهم لا يكتفون بها وايضا الدلالة العقلية قد لا
تكون مقصودة بخلاف الوضعية فبالعطف نعلم انها مقصودة الثاني قالوا لما امر
ابن عباس بتقديم العمرة على الحج انكر عليه الصحابة وقالوا ان الله تعالى قال فاتموا الحج والعمرة
لله ولولا ان الواو للترتيب لما انكروا عليه لان المقصود ح الاتيان بهما معا من غير ملاحظة
تقديم احدهما مع انهم اهل اللسان والجواب عن الدليل من وجهين الاول ان انكارهم عليه معارض
بامرهم بتقديم العمرة ولو كانت للترتيب لما امروا بذلك مع انهم اصالة في اللسان واللغة
بلغت حدا لا يمكن وصوله الثاني ان امره بتقديم العمرة اولا على عدم الترتيب من دلالة
انكارهم عليه فان انكارهم عليه يجوز ان يكون لاجل انهم فهموا من الواو الجمع المطلق اعني وجوب
اتمام العمرة والحج سواء كان بتقديم العمرة او تاخيرها فامره لهم بتقديم العمرة رفع للعموم
وتخصيص له بلا دليل مرجح فكان محلا لانكارهم وفي الحاشية يتفرع على هذا الخلاف
مسائل منها ما لو قال وكلتك في بيع داري وعبدي فلا يجوز بيعهما معا ولا بتقديم
بيع العبد على الثاني بخلاف الاول ومنها لو قال ان كلمت اخاك واباك فانت علي
كظهر امي متحر بكليهما مطلقا على الاول وبشرط تاخير تكليم الاب على الثاني انتهى وبيانه
في الاول ان الوكيل لا يتخطى النحو الذي وكل فيه فعلى الترتيب كان موكلا في بيع الدار
مقدما على بيع العبد فلا يجوز له التخطي عن ذلك واما الثاني فمبني على القول بصحة الظهار
معلقا على شرط الاصح كما هو المشهور بين علمائنا والا فهو فاسد من اصله وعلى الصحة

في القرب وقوله سبحانه اهلكناها فجاءها باسنا اي اردناه
او التعقيب ذكري

فالشرط المعلق عليه الظهار وهو تكليم الاخ او الام تكليم الاب فلا يقع بتكليم الاب مقدما
او بتكليمهما معا وعلى القول بعدم الترتيب يقع مطلقا والفا للتعقيب وهو في
كل شيء بحسبه كتزوجت فولدت واما قوله نعم فيسحتكم بعذاب فللمبالغة الخ
الفا تفيد التعقيب اي كون ما دخلت عليه عقيب ما تقدمها وهو في كل شيء بحسب ما
يمكن في ذلك الشيء فتعقيب دخلت البصرة فبغداد غير تعقيب دخلت المسجد فالدار
وكذلك تعقيب تزوجت فولدت فانه ليس المراد ان الولادة وقعت عقيب التزويج
بلا فصل زمان لاستحالته عادة بل المراد انها حصلت بعده بحسب ما يمكن في حصوله
بعده من الزمان وانما قلنا انها للتعقيب لاجماع اهل اللغة على ذلك ويمكن ان
يستدل عليه بوجوب دخولها في الجزاء اذا لم يكن فعلا نحو من دخل داري فله درهم
فان الجزاء لما كان متاخرا عن الشرط فلا بد وان يكون الداخل عليه لفظة تفيد التعقيب في
التاخر فيكون الفا للتعقيب ثم ان التعقيب ينقسم الى قسمين حقيقي كقولك جاء زيد
فعمرو اذا جاء بعده بغير مهلة وذكري وهو عطف مفصل على مجمل نحو ونادى نوح ربه فقال
رب ان ابني من اهلي وقوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة
ونحو ذلك فان قيل لو كانت الفاء مفيدة للتعقيب لافادته في قوله تعالى ولا تفتروا على
الله كذبا فيسحتكم بعذاب والتالي باطل لان الاسحات لا يقع عقيب الفرية لكونها في الدنيا
والاسحات بالعذاب يكون في الاخرة ولافادته في قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها
باسنا فان مجيء الباس هو الاهلاك لا انه متعقب والجواب عن الاول ان استعمال الفا هنا
لغير التعقيب على سبيل المجاز لانها للتعقيب كما ذكرنا بالدليل المتقدم وكونها حقيقة في
غيره مستلزم للاشتراك والمجاز خير منه والفائدة في ذلك المبالغة في قرب وقوع
مدخولها فان وعيده لما كان غير متخلف كان الموعود به بمنزلة الواقع بمدخولها وان كان
متوقعا الا انه لما كان نوع وعيد ثم كان كالواقع المتعقب لما تقدمه وعن الثانية من
وجهين احدهما ان المراد اردنا اهلاكها والتعبير عن الارادة بالفعل كثير في كلام العرب
كقوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله وامثاله ولا شك ان مجيء الباس متعقب الارادة
الثاني ان يراد التعقيب فيها ذكري اي ذكر مفصل بعد مجمل وهو قسم من التعقيب الذي
هو مفاد الفا كما عرفت ونظيره هذه الاية قوله تعالى يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا
فانه لا تعقيب بينهما والجواب بالوجهين المذكورين والبا لمعان منها التبعيض
كما ورد به النص الصحيح عن الباقر في تفسير قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم الخ اختلفوا في

ان البا هل وردت للتبعيض ام لا فاكثر علمائنا والشافعية على انها وردت للتبعيض واكثر
الحنفية والمالكية ومحل الخلاف دخولها على متعلق فعل متعد بنفسه كما في الاية
الكريمة واما اللازم فقد اتفقوا على عدم كونها فيه للتبعيض وانها للالصاق واستدل
اصحابنا على كونها للتبعيض من طريق الخاصة بما رواه زرارة بن اعين في الصحيح قال قلت
لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك
وقال يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به القران من الله تعالى ان الله عز وجل
قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل
اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين
الكلامين فقال وامسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال برؤوسكم ان المسح ببعض الراس لمكان
البا ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا
حين وصلها بالراس ان المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس
فضيعوه وهذا الكلام نص على ان البا تكون للتبعيض وهو وان لم ينهض حجة على مخالفينا
الا انه يكفينا في اثبات ذلك واستدل الشافعية على ذلك بالفرق المعلوم بين قولنا
مسحت براس اليتيم وبين مسحت راس اليتيم فان الاول يقتضي التبعيض والثاني الشمول
والجواب ان الفرق بين هذين القولين ليس بسبب ان البا تفيد التبعيض فيما دخلت
عليه والشمول فيما لم تدخل عليه بل ان البا فيهما للالصاق والفرق بينهما ان راس اليتيم
مع البا بمنزلة الالة للمسح وبدونها محل واقتضى الاول التبعيض باعتبار ان الالة
لا يشترط استيعابها في المسح بل المعتبر منها قدر ما يحصل به المقصود وبيانه ان المسح هو اللمس
بباطن اليد فاليد الة والممسوح محل الفعل والالة ليست مقصودة وانما هي واسطة
في ايصال الفعل الى المحل فلا يجب استيعابها بل يكفي منها ما يحصل به المقصود فاذا دخلت
البا على محل المسح كقولك مسحت براس اليتيم صار شبيها بالالة فلا يشترط استيعابه
بالمسح لان المقصود حينئذ اثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكفي منه بقدر ما يحصل
به المقصود الذي هو الالصاق وهو يحصل بالبعض فاستفيدت البعضية من ذلك لا
من وضع البا لها وفيه نظر فانا نفهم البعضية من ذلك القول والاصل عدم كونها
من غير البا فتامل ويمكن ان يستدل على كونها للتبعيض بما نقله ابن مالك في قوله
شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج وبما نقل عن الفارسي في قوله
فلثمت فاها اخذا بقرونها شرب النزيف ببرد ماء الحشرج والى التبعيض ذهب

ذهب الكوفيون وتبعهم الاصمعي على مجيئها للتبعيض في نظمهم ونثرهم مع انهم اشد انسا
بكلام العرب واعرف بمقاصدهم وذهب اكثر النحاة والمفسرين الى انها في قوله تعالى عينا يشرب
بها عباد الله للتبعيض وذكر صاحب القاموس للباء معاني متكثرة وعد من تلك المعاني التبعيض
وذكر ابن هشام في كتابه مغني اللبيب ان الباء تجيء لاربعة عشر معنى وعد التبعيض من تلك
المعاني قالوا انكر سيبويه مجيئها للتبعيض في سبعة عشر موضعا من كتابه وكذلك ابن جني
فانه قال ان ذلك مما لا تعرفه اهل اللغة ولم ينقل عنهم قلنا اما نحن معاشر الامامية فلا
نعتبر انكار سيبويه وابن جني مجيئها للتبعيض بعد ورود ذلك في صحاح عن ائمتنا عليهم السلام الذين
هم الاصل والمرجع والمعتمد واما الشافعية فلهم ان يجيبوا عن ذلك بان انكارهما له
كالشهادة على النفي فلا تسمع وبعد التسليم فمعارض بما نقل عن غيرهما والترجيح معهم
لان مدعي الورود اكثر واعلم ان قول المص فلا حجر الخ تعريض بالعلامة حيث رجح في
عدم كونها للتبعيض بانكار سيبويه وربما ذكر ذلك في الحاشية فصل
المشتق فرع وافق الاصل باصول حروفه تدعو فنقول الالفاظ قسمان جامدة
ومشتقة والكلام هنا في المشتق منها ويشترط فيه ان يكون له اصل لانه لو كان في اصل
اللغة منفردا بنفسه غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا وان يكون موافقا لاصله في
حروف الاصول لا الزوائد فان الاصالة والفرعية لا بد فيهما من ذلك وتفصيل المقام ان
المشتق ان اعتبر فيه موافقته لاصله في حروف الاصول اي بجميعها مع الترتيب الخاص وفي
موافقته له في معناه بان يكون فيه معنى الاصل اما وحده كالمقتل من القتل او مع زيادة
كضارب من الضرب او مع نقيصة كالضرب من ضرب على راي الكوفيين فهو المشتق
بالاشتقاق الاصغر والا فان اعتبر فيه موافقته له في حروف الاصول فقط مع التناسب
في المعنى نحو كنى من النبك وجبذ من الجذب فهو المشتق بالاشتقاق الصغير والا
فان اعتبر فيه مناسبته له في الحروف الاصول كتقارب المخرج ومناسبته له في
المعنى فهو الاكبر والا فلا اشتقاق كحبس من المنع وقعد من الجلوس فظهر ان الاول يعتبر
فيه الموافقة في جميع الحروف الاصول والترتيب والمعنى والثاني يشترط فيه الموافقة
في الاصول لا الترتيب مع مناسبة المعنى والثالث المناسبة فيهما ثم ان المناسبة في
المعنى المعتبرة في الثاني والثالث يراد منها ما هو اعم من الموافقة فيه نحو جبذ من
الجذب او المناسبة فقط نحو كنى ونا لك المتناسبين في الاحفاء اذا عرفت هذا فاعلم
ان تعريف المص يمكن تطبيقه على المشتق بالاشتقاق الاصغر والصغير لكنه في الحاشية قيد

٩٢

بما يخصه بالاصغر قال فيها والمراد بالموافقة الجوهرية والترتيبية معا فخرج المشتق بالاشتقاق
الصغير وغيره ودخل المصدر الميمي كالمقتل من القتل واما المعدول فان قلت باشتقاقه
فلا كلام والا فان شرطنا في الفرع مخالفة الاصل في المعنى في الجملة خرج لكن يخرج الميمي
ايضا وان لم نشترطها دخل وقد يخرج بان المراد بالاصل المصدر فيستقيم الحد لا يقال ما تصنع
الحروف والامر لا يوافقانه في السلب والنقض لانا نقول لطريانهما المانع لا يدفع الموافقة في
الاصل انتهى وانما خص التعريف بالاصغر لانه المتبادر عند اطلاق المشتق كما هو محرر
للمتتبع هذا والاولى ذكر قيد الموافقة في المعنى ايضا لاعتباره فيه كما عرفت وكانه لظهوره
لم يذكره او لاستلزام الموافقة في الحروف الاصول له فصار حاصل التعريف ان المشتق فرع
وافق الاصل بالحروف الاصول والترتيب والمعنى فقيد الموافقة في الحروف الاصول يخرج
المشتق بالاشتقاق الاكبر وما هو موافق في الحروف الزائدة كالاستخراج والاستحلال
وقيد الترتيب يخرج المشتق بالاشتقاق الصغير ويدخل المصدر الميمي كالمقتل من
القتل فيه لكن بقي الكلام في المعدول كعمر هل هو مشتق ام لا فان قلنا باشتقاقه كما
صرح به بعضهم فلا كلام لصدق الحد عليه وان قلنا بعدمه فان اعتبرنا المخالفة في
المعنى بوجه خرج المعدول من التعريف لانهم صرحوا بان المعدول يشترط فيه الاتحاد
في المعنى لكن يخرج الميمي ايضا لعدم الاختلاف فيه وان لم نعتبر ذلك واكتفينا
باصل الموافقة في المعنى الشاملة للمتغير والمتحد دخل في الحد وكان الحد غير مانع وقد
يخرج بارادة المصدر من الاصل في التعريف والاعتراض والجواب في الحاشية ظ واعلم ان الاشتقاق
قد يحد باعتبار العلم فيقال ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما
الى الاخر وح فان اريد بالتناسب التوافق كان حدا للاشتقاق الاصغر فان التوافق في التركيب
يراد منه الموافقة في الاصول والترتيب وان اريد الاعم بحيث يكون التناسب في التركيب
مشاولا لمثل جبذ من الجذب كان تعريفا للاعم وقد يحد باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ
من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه ثم ان تعريف المص
للمشتق يعلم منه تعريف الاشتقاق بانه موافقة فرع لاصل في حروف الاصول ويمكن ان يحد
له باعتبار العمل كما لا يخفى فان المراد ادراك موافقة فرع الخ وانواعه خمسة عشر
لا بد في الاشتقاق من مغايرة بين لفظي المشتق والمشتق منه لان الاصالة و
الفرعية لا يتصوران بدون ذلك والا كانا متحدين في اللفظ فلا اصالة ولا فرعية
بل قولك جمعا ومفردا واحد فلا مغايرة لانا نقول المغايرة حاصلة فان اللفظ مفردا غيرها

ولصدق المخبر والمتكلم ولزوم مجازية المومن للنايم والغافل في
واستعماله في الثلاثة والاصل الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق

فيهما جميعا ثم ان التغير اما بزيادة او نقيصة وكل منهما اما بحرف او حركة فوجوه التغيير
اربعة وكل مشتق فقد يقع فيه نوع واحد وقد يقع فيه اثنان وقد يقع ثلثة وقد
يقع اربعة فما يقع فيه واحد اربعة اقسام لان الزيادة اما حرف فقط نحو كاذب من
الكذب او حركة فقط كنصر من النصر والنقصان اما حرف فقط كخف من الخوف او حركة
فقط كالضرب من ضرب على راي الكوفيين وما يقع فيه اثنان ينقسم الى ستة لانه اما
زيادة حرف وحركة كضارب من الضرب او نقصانهما كعد من العدة او زيادة حرف مع
نقصان حرف كدنيا من الدنيا او زيادة حركة ونقصان حركة كحذر من الحذر او زيادة
حرف ونقصان حركة كعاد من العدد او بالعكس كخذ من الاخذ وما يقع فيه ثلثة ينقسم
الى اربعة اقسام لانه اما زيادة حرف وحركة ونقصان نحو اضرب من الضرب او زيادة حركة
وحرف ونقصان حرف نحو خاف من الخوف او نقصان حرف وحركة مع زيادة حركة نحو
عد من الوعد او نقصان حرف وحركة مع زيادة نحو كال من الكلال وما يقع فيه اربعة
قسم واحد نحو ارم من الرمي فهذه خمسة عشر نوعا من التغيرات اللفظية للاشتقاق

ولا يلزم بقاء المعنى في صدقه حقيقة اذ هو لمن حصل له الخ لا كلام في
ان اطلاق المشتق على شيء حال قيام المشتق منه به كالضارب لمن كان يضرب
بالفعل حقيقة كما انه لا كلام في ان اطلاقه على شيء قبل قيام المشتق منه به كالضارب
لمن سيحصل منه الضرب مجاز انما الخلاف والنزاع في اطلاق المشتق بعد انقضاء
المشتق منه كاطلاق الضارب على من سبق منه الضرب وقد اختلفوا في ذلك على
مذاهب الاول انه لا يشترط مطلقا وهو الحق عند اصحابنا واكثر المعتزلة وبه قال
ابن سينا من الحكماء الثاني انه يشترط مطلقا وهو مختار الفخري والبيضاوي واكثر
الاشاعرة الثالث التفصيل فان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز بناء على اشتراط البقاء
في مثله وان لم يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة الغير القارة الذات نحو التكلم والاخبار
فهو حقيقة وان لم يبق المعنى بناء على عدم اشتراط البقاء في مثله والا لم يكن حقيقة
في وقت من الاوقات اذ هو مما لا يمكن بقاء المعنى الرابع الوقف وهو مختار الحاجبي
والامدي اذا عرفت هذا فنقول ظاهر عبارة المصنف ان النزاع في المشتق مطلقا
والمفهوم من عبارات بعضهم ان النزاع في المشتق بمعنى الحدوث كالضارب ونحوه
لا الثبوت كالمومن والكافر ومن بعضهم ان النزاع في المشتق الذي لا يكون محكوما
عليه كالسارق والسارقة والزاني والزانية قالوا ولو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال

بالنصوص السابقة في زماننا بالنسبة الى من لم يكن سارقا حال الاطلاق وهو باطل المعتبر اتصافه
باحد الازمنة الثلثة وقد يفهم من كلام بعضهم ان النزاع في المشتق الذي لا يطرا على محله
وصف وجودي يضاده كالزنا والاكل والشرب ونحوها لا كالسواد والبياض فان اطلاق الابيض
على المحل المتصف بالسواد باعتبار بياض سابق مجاز قطعا وسياتي هذا في كلام المصنف
الله تع لنا على عدم اشتراط بقاء المعنى وجوه الاول ان المشتق موضوع لمن حصل له المشتق منه
انقضى منه او كان متلبسا به فيكون اطلاقه على من انقضى منه اطلاقا على معناه الموضوع
له فيكون حقيقة لا يقال لو كان موضوعا لمن حصل له لكان اطلاقه على المتلبس به بالفعل مجازا لان
من حصل له ظاهر في الماضي لظهور ان المراد به من صدر منه المشتق منه اعني المشترك بين
الماضي والحال هذا ولا يخفى ان للخصم ان يمنع كونه موضوعا لذلك ليكون اطلاقه على من
مضى منه حقيقة بل نقول انه موضوع لمن يصدر منه في الحال الثاني فانه لو اشترط بقاء المعنى
للزم ان لا يصدق المشتق من المصادر السيالة الغير القارة الاجزاء كالمخبر والمتكلم على احد
والتالي باطل اما الاولى فلان المبدا للمشتق منه كالخبر والكلام غير قار الذات اي لا يمكن اجتماع اجزائه
بل ينقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منقض واما الثانية فلا تفاق
اهل اللغة على ذلك واذا ثبت هذا فنقول صدق المشتق من هذه المصادر حقيقة
مع عدم المشتق منه وانقضائه دليل على عدم اشتراط البقاء في صدقه حقيقة والجواب بالنقض
والحل اما الاول فبانه لو تم هذا الدليل لزم انه لا يكون اطلاق فعل الحال المشتق من هذه المصادر
كيخبر ويتكلم حقيقة لان اطلاقه حقيقة مشروط بوجوده في الحال بالاتفاق منا ومنكم وانه
على ما ذكرتم لا يمكن وجوده والمستدل الذي يجيب عن ذلك بان الفعل المضارع مجاز في الحال
حقيقة في الاستقبال ولا يخفى ما فيه واما الحل فنقول المعتبر في بقاء المعنى انما هو البقاء
العرفية ويتصل يتحقق باتصال بعض اجزاء الماضي والمستقبل من غير ان يتخللها فصل يا مر
فالمتكلم حقيقة لمن يباشر الكلام مباشرة عرفية وكذلك المخبر واما الدوح فمنع
الملازمة بعد تسليم الدليل ظاهر انه لا يدل الا على عدم اشتراط البقاء فيما لا يمكن بقاؤه كالمصادر
السيالة ولا يدل على عدم الاشتراط مطلقا كما هو النزاع الثالث انه لو اشترط بقاء المعنى
في الصدق حقيقة للزم ان لا يصدق حقيقة المومن على النايم والغافل باعتبار الايمان
السابق وهو باطل اما الاولى فلان الايمان هو التصديق الخاص والنايم حال النوم خال عنه
اما الثانية فلانه لو لم يصدق حقيقة وصدق مجازا لصح سلب المومن عن النايم لكون
علامة المجاز وهو باطل للاجماع على كونه مومنا وعدم صحة سلب الايمان عنه والجواب انا

وقيل بحر وجه عن محل النزاع اذ هو ما يطرأ على المحل وصف وجودي
ينافي الاول كما في المحصول وغيره فالطلاق النائم والقائم على
النقصان والقاعد مجازا اتفاقا لا السارق والزاني بعدهما
فتفريع بقاء كراهة الطاهر المسخن بالشمس بعد برده على هذا الاصل كما ترى

النزاع في المشتق بمعنى الحدوث كالضارب ونحوه لا الثبوت كالمؤمن والكافر و ثانيا يمنع
الملازمة لأن النائم في حالة حاصل للنفس حالة النوم وان كان هناك ذهول عن حصوله
هذا مردود فان النائم بدون تصور لطارئ وقوع الايقاع والانتزاع على النسبة
ممتنع ووجود ذلك حال النوم والغفلة بعيد جدا الرابع وهو المعتمد في اثبات هذا
المطلب ان المشتق قد استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى منه ذلك
وفيمن سيفعل والطلق على كل واحد منهما والاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد
تخلف عند الطلاق على من سيفعل لمانع وهو الاجماع على مجازيته فيبقى الاصل معمولا به
فيما عداه اعني فيمن انقضى منه ومن كان متلبسا به فيكون المشتق حقيقة في كل منهما
لا يقال الاصل ايضا متخلف عمن انقضى منه لقيام الدليل على مجازيته لانا نرد ذلك الدليل
فبقي الدليل الاصل سالما وهنا دليل اخر ذكره الحاجبي وحاصله ان اهل اللغة اجمعوا
على صحة اطلاق ضارب امس على من انقضى منه الضرب والاصل في الاطلاق الحقيقة
وايضا اجمعوا على ان ضاربا في ضارب امس اسم فاعل ولو لم يكن المتصف بالضرب المنقضي
فاعلا حقيقة لما اجمعوا على ذلك والجواب عن الاول انهم اجمعوا ايضا على صحة ضارب غدا
مع انه مجاز اتفاقا وحاصله ان اجماعهم على صحته مع مجازيته مما يدل على مجازية ضارب امس
وفيه نظر فان الخصم متمسك بان الاصل في الاطلاق الحقيقة وتخلف الاصل عن مثل ضارب غدا
لمانع اجماعهم لا يوجب تخلفه فيما عداه لا يقال كونه حقيقة يستلزم الاشتراك والمجاز خير منه
لظهور كونه حقيقة في القدر المشترك بين الماضي والحال فقط فقولنا اذا التزم الخصم
ضاربا امس حقيقة لم يضره شيء مما ذكر لو استلزم ذلك كون ضارب غدا حقيقة
وليس فليس وعن الثاني بان اسم الفاعل نقل في عرف النحاة الى هذه الصيغة باي معنى
كان بعد ان كان في اصل اللغة لمن كان متصفا بالفعل ويكفي في صحة نقله الى الصيغة
المخصوصة كون ما اطلقت عليه فاعلا في الجملة باعتبار وقت ما فلا يلزم من
اجماعهم على ان ضاربا في ضارب امس اسم فاعل كونه حقيقة فيمن اطلق عليه واعترض
على هذا الجواب بعض المتأخرين بانه يمكن ان يكون مراد المستدل باسم الفاعل المعنى
اللغوي اي اسم فاعل من فعل الفعل واجاب بان تحقق الاجماع على ذلك ممنوع وربما
يوجد ما ذكرنا في حاشية الكتاب فتأمل المقام والنفي الحالي لا يفيد ومنع
الكافر على من آمن شرعا الخ المشترطون لبقاء المعنى استدلوا بادلة اشار الشارح الى
اثنين منها والاول قالوا لو كان يصدق المشتق بعد انقضاء المعنى حقيقة لما صدق نفيه

ح والتالي باطل اما الاولى فلامتناع اجتماع النقيضين واما الثانية فلان من انقضى منه
الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال وهو مستلزم لصدق النفي المطلق لان
صدق النفي الخاص يستلزم صدق مطلق النفي فيصدق عليه انه ليس بضارب فلا يكون
حقيقة لان النفي من علائم المجاز كما بيناه سابقا والجواب ان في الحال ان كان قيدا للضرب
المنفي فلا نسلم انه يصدق انه ليس بضارب في الحال يستلزم صدق ليس بضارب مطلقا لكون
والضارب في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان كان قيدا
للنفي على ان يكون المراد انه يصدق النفي المقيد بالحال وهو يستلزم صدق النفي مطلقا
فنقول ان اردتم بقولكم يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال انه يصدق عليه نفي الضرب
في جميع الازمنة الحالية فممنوع بل عين النزاع وان اردتم انه يصدق عليه في الحال نفي الضرب في
الحال فمسلم ولا يفيدكم فان هذا النفي لا ينافي ثبوت الضرب له والنفي الذي هو علامة المجاز
هو النفي بالكلية المنافي للثبوت ومما يوجد هذا الجواب في الحاشية وهنا جواب آخر
وهو ان قولكم يصدق النفي المقيد بالحال وهو يستلزم صدق النفي مطلقا ان اردتم به صدقه
على الاطلاق لغة فممنوع بل عين النزاع لان السلب مطلقا في اللغة يتبادر منه عدم الفعل
اصلا والظاهر انه لا يقع في عرف اللغة بمجرد انتفاء الضرب في الحال فقط انه ليس بضارب بلا
تقييد في الحال وانما يقع ليس بضارب في الحال مع التقييد وايضا قد يصدق في
اللغة بعض الاشياء مقيدة ولا تصدق مطلقة فان الاسد يصح اطلاقه على الشجاع بقرينة
ولا يصح بدونها وان اردتم به استلزامه له عقلا بناء على ان المقيد يستلزم المطلق عند
العقل فمسلم ولا يفيدكم لان النفي المطلق بهذا المعنى لا ينافي الثبوت على الاطلاق
فلا ينافي كون اللفظ حقيقة لان النفي الذي هو علامة المجاز هو النفي بالكلية المنافي
للثبوت ومثل ذلك الامثل انه يصدق عقلا ان الانسان ليس بحيوان بعض احيوانا
ما اي حصة من الحيوان مسلوب عنه بناء على انه ليس بحيوان صاهل ولا خفاء في
ان صدق الحيوان عليه حقيقة من حيث الاندراج وقد اجيب بجواب آخر وهو ان صدق
النفي مطلقا لا ينافي صدق الاثبات مطلقا فان نقيض المطلقة الدائمة لا المطلقة و
ح فلا يلزم من صدق الطلاق النفي عدم صدق الطلاق الايجاب ولا بالعكس فيبطل
الملازمة في الدليل القائلة بانه لو صدق عليه المشتق بعد انقضائه لما صدق نفيه
وهو مردود بانهما موقتتان بالحال عرفا وان كانتا مطلقتين لغة فان اهل العرف
يدفع احدهما بالاخر فيقول لمن قال انه ضارب انه ليس بضارب ولا اعتقاد التناقض

بارادة اتحاد الوقت لما استقام الرد على ان المستدل نعقل ان صحة النفي شاهد في الحقيقة لكونها
من خواص المجاز ولا يضر عدم منافاتها الثبوت الثاني قالوا لو لم يشترط بقاء المعنى
المشتق منه في صدق المشتق حقيقة بل كان الصدق حقيقة وان انقضى المعنى المشتق
منه لزم صدق الكافر حقيقة على من كان مؤمنا بالفعل باعتبار كفر تقدم على ايمانه
للزم ان تكون اكابر الصحابة كفارا باعتبار كفرهم السابق وهو باطل للاتفاق على عدم جواز
ذلك والجواب ان نقول ان اردتم انه لا يجوز الاطلاق مطلقا او لا يجوز لغة فهو بل اول
البحث وان اردتم انه لا يجوز شرعا فمسلم لكن المنع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق بحسب اللغة
وفيه نظر فانه على هذا يلزم ان يكون الاتصاف بالمتقابلين معا حقيقة فيكون مؤمنا
كافرا معا وكذا يكون نائما ويقظانا معا حقيقة باعتبار سبق احدهما وكذا يكون الشيء
متصفا بالضدين حقيقة فيكون حلوا وحامضا حقيقة باعتبار سبق احدهما فان قيل
لا امتناع في ذلك مع سبق احدهما انما الممتنع اذا اتحد الزمان قلنا الكلام في اللغة
وبطلانه فيها معلوم قطعا والحق في الجواب ان تخصص الدعوى ويقال النزاع في اشتراط
بقاء المعنى وعدمه انما هو في اطلاق المشتق على المحل الذي لم يطرء عليه وصف وجودي
ينافي الاول كالضرب والاكل والشرب ونحوها اما المحل الذي طرء عليه الوصف الوجودي
المضاد للاول فان اطلاق المشتق من الوصف الاول عليه ح مجاز اتفاقا فالزوال
ما كان علة الاطلاق كاطلاق الاسود على المحل المتصف بالبياض باعتبار سبق اتصافه
بالسواد وح فالاستدلال على اشتراط البقاء بعدم اطلاق الكافر على من امن باعتبار كفر
سابق على الايمان لا يستقيم لانه مجاز اتفاقا لطرو الايمان المضاد له فيكون خارجا عن
محل النزاع وكذا يكون اطلاق النائم على اليقظان باعتبار سبق نومه والاطلاق
القائم على القاعد باعتبار سبق قيامه مجازا اتفاقا وكذا الاطلاق الحلو على الحامض
باعتبار سبق حلاوته ونحو ذلك لطرو المنافي للوصف الاول بخلاف اطلاق السارق
على الزاني باعتبار السرقة السابقة والاطلاق الزاني على السارق باعتبار الزنا
السابق فانه غير خارج عن محل النزاع لعدم طرو الوصف المنافي للاول كما لا يخفى
وتحرير محل النزاع على هذا الوجه مما ذكره الشهيد الثاني في قواعده وفي بعض
كتب المخالفين مذكورا منسوبا الى المحصول وقد نقل المص ذلك منسوبا اليه اليه
بناء على هذا كما هو مذكور في الحاشية وليس هذا في المحصول وانما هو في اختصار
المحصول للتبريزي لا يقال اذا عرفت هذا فنقول فرع بعضهم بقاء الكراهة بالماء

مع قيام الالم والضرب بغيره وفيه ان المبداء هو التاثير لا الاثر ويمكن الاستدلال بصدق العالم
والقادر والخالق عليه والعينية ثابتة ولا قيام للمخلوق به وتمسكوا بالاستقراء ويلزمهم منع اطلاق
الموجود والصانع على الله والواجب على الصلوة مثلا لعينية الوجود بزعمهم وقيام الصوت بالهوا
ثم وجعلهم الوجوب من الكلام النفسي والحق ان للبحث مجالا او دعواهم الاستقراء او لم يثبت ٤٢

المسخن بعد برده على هذا الاصل نظرا الى انه بعد البرد يصدق عليه انه مسخن اذ لا يشترط بقاء
المعنى في صدق المشتق حقيقة وهو بعيد على تقدير لطرو البرودة وهو وصف
مضاد للاول فيكون اطلاق المسخن عليه مجازا وهو يوجب عدم بقاء الكراهة ح ومما
فرع بعضهم على هذا الاصل كراهة الجلوس تحت الاشجار التي من شانها ان تثمر في وقت من
الاوقات الماضية وهو بعيد جدا اذ انما يتصف بالاثمار في المستقبل مجازا اتفاقا فلا وجه
للتفريع نعم يثبت مع الاثمار في الماضي وان لم يكن مثمرا بالفعل كما لا يخفى هذا واعلم ان التفتازاني
خصص النزاع في هذا الاصل باسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث وقد ذكره غيره لكن لا يخفى
انه كالاول في الاستدلال المذكور للخصم برفع الدليل الثالث الذي ذكره سابقا على عدم
الاشتراط وقد اشرنا اليه عند تفريعه ولا يشترط الاتصاف بالمبدا في المشتق
وان غلب واستدل بصدق المؤلم والضارب الخ اختلفوا في انه هل يشترط
قيام المعنى المشتق منه بالشيء في صدق المشتق عليه ام لا اصحابنا والمعتزلة على عدم
الاشتراط وانه يجوز الاشتقاق لشيء والمعنى المشتق منه قائم بغيره كصدق المتكلم
عليه تع مع قيام الكلام بالجسم ام لا والاشاعرة على الاشتراط والحاجبي خصص النزاع باسم
الفاعل مع قيام المشتق منه بغيره فانه قال لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره
وكذا البيضاوي في منهاجه والحق التعميم كما فعله العلامة حيث قال ولا يشترط قيام
المعنى بالدال الاشتقاق وكذا الامدي حيث قال وهل يشترط قيام الصفة المشتق منها
بالدال الاشتقاق ذلك مما اوجبه اصحابنا ونفاه المعتزلة واعلم ان النزاع في المشتق من
الصفات واما المشتق من الذوات كالبني وتامر فيهما لا يجب القيام في مثله اتفاقا ثم
ان الحكماء موافقون لاهل العدل على عدم اشتراط قيام المشتق منه قال العلامة الدواني
ولا يذهب عليك ان قيام مبدا الاشتقاق ليس شرطا عند الحكماء في صدق المشتق
ليس معنى المشتق ما قام به المشتق منه وقول الاستاد المص وان غلب معناه ان
الاتصاف ليس بشرط وان كان الغالب هو الاتصاف واستدل بعض اصحابنا على عدم
الاشتراط بان الضارب والمؤلم يصدقان على الشيء مع قيام المبدا الذي هو الضرب والالم
بغيره فان الضرب والالم هو الاثر الحاصل من الضارب والمؤلم وهو ليس قائما بهما بل بالمضروب
والمؤلم وفيه نظر فان الخصم يمنع كون الضرب والالم المشتق منه الضارب والمؤلم هو
الاثر وهو تاثير ذلك الاثر وهو قائم بهما اذ لا شك ان هناك اثرا وانه انما يحصل من
تاثير قطعا والاثر قائم بالمفعول والتاثير بالفاعل هذا ويمكن ان يستدل على المتكلم

ومما فرع بعضهم

وصح قوله في المقولة التي نقل عنه ان الشارح انه الزعم
لو اشترط بقاء المعنى في الصدق حقيقة
ان لا يصدق حقيقة المؤمن على النائم والغافل
باعتبار الايمان السابق وهو باطل الخ

كصدق الخالق عليه تع مع عدم قيام الخلق
بمعنى المخلوق بشيء من اقسام مبداه
اي تعميم النزاع في مطلق المشتق من الذي كالخالق
بغير الموصوف به ام لم نعم

المذكور بشيئين الاول ان العالم واخواته من الصفات السبعة الثبوتية صادقة على الواجب تع ونقدس مع عدم قيام مباديها اعني العلم وامثاله بشيء اصلا لما ثبت في الكلام بالدلايل العقلية القطعية ان صفاته تع عين ذاته وبانه لو كان عالما بعلم غير ذاته لاحتاج اليه في حصول صفة العلم وهو مستلزم لاستكماله تعالى بغيره وايضا النص دليل على ذلك في قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم ولو قام به العلم لكان ذا علم وفوق كل ذي علم عليم فيلزم بمقتضى ذلك وجود من اعلم منه تعالى عن ذلك الثاني فانه تعالى يطلق عليه الخالق باعتبار الخلق ولا قيام للخلق به لان الخلق بمعنى المخلوق الذي بعضه جوهر وبعضه عرض قايم به والمجموع غير قايم به تعالى فان قيل الخلق بمعنى التاثير فهو قايم به تعالى قلنا الليس ليس معناه ذلك والا لزم قدم العالم او التسلسل بيانه ان التاثير ان كان قديما كان الاثر قديما ايضا لاستحالة الانفكاك بينهما وان كان حادثا احتاج لمتعلق وتاثير آخر لان الحدوث علة الاحتياج الى المؤثر فيكون مستلزما لتاثير آخر وهكذا وهو التسلسل فان قيل معنى الخلق هو كون الذات تعلقت قدرته بالمقدور وهذا المعنى قايم به تعالى وباعتباره اشتق الخالق قلنا لا شك ان هذا المعنى امر نسبي حادث جل تعالى عن ان يكون محلا لها وان اردتم بقيامه به تعالى تعلقه بدون تغير قيام فلا ينفعكم وليس اشتراط قيام مبدا الاشتقاق في صدق المشتق دليل يعتمد عليه في اثبات دعويهم سوى دعوى الاستقراء فالحاصل لنا من تتبع كلام العرب حكم كلي بان صدق المشتق على شيء مستلزم لقيام مبدا به وهو ممنوع فانا نجد اشياء صادقة ولا قيام هناك اصلا وايضا يلزمهم ان لا يصدق الوجود على ممكن موجود اصلا فانهم لما قالوا بان وجود كل مهية ممكنة عين تلك المهية فليس الوجود قايما بمهية على مذهبهم فبناء على اشتراط قيام المبدا في صدق المشتق ينبغي ان لا يصح اطلاق الموجود على شيء لعدم قيام الوجود به وكذلك يلزمهم عدم صحة اطلاق المصوت على الشيء لان الصوت غير قايم به وانما هو كيفية قايمة بالهوى على ما ثبت في محله وكذا يلزمهم عدم صحة اطلاق الواجب على الصلوة الواقعة من العبد لان الوجوب من الاحكام التي هي خطابات الله تع وقد اثبتوا ان خطابات الله تع هي الكلام النفسي القديم فالوجوب من الكلام النفسي القديم وهو غير قايم بالصلوة الحادثة فينبغي عدم صحة اطلاق المشتق عليها ونحو ذلك من المفاسد المترتبة على اصلهم هذا والحق ان للبحث في هذه الالزامات مجالا واسعا فان الكلام في اللغة وهي ليست مبنية على مثال هذه التدقيقات بل مبناها على الظواهر

بمحا لفته تبدو وتداوي ويستوي بينهما الوصف مقتض لذلك فعلمت الاحكام الخمسة بحدودها



اللغويون لم يتفطنوا لعينية الصفات ولا لعينية الوجود للمهية ولا لقيام الصوت بالهوى او غير ذلك مما هو على مذهبهم لا على ما هو الواقع في نفس الامر فلا مقتضى لالزامهم بمثلها نعم دعويهم الاستقراء غير ثابتة كما اشرنا اليه ثمة اصحابنا والمعتزلة على عدم وجوب الاشتقاق لمن قامت به الصفة المشتق منها فان الكلام قايم بالشجرة ولا يشتق انها متكلمة واما الاشاعرة فقد اوجبوا الاشتقاق والاطلاق لمن قامت تلك الصفة به لنا على ذلك قيام انواع الروايح بالذات المخصوصة مع عدم الاشتقاق لها والاطلاق عليها

المطلب الثاني في المبادي الاحكامية

الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم الخ

فرع من المبادي اللغوية وشرع في المبادي الاحكامية وبدا بتعريف الحكم الشرعي فالحكم الشرعي اما ان يكون طلب الشارع من المكلف الفعل بحيث يستحق المكلف الذم بمخالفته او يكون طلب الفعل بحيث لا يكون يستحق الذم بمخالفته واما يكون طلب الترك بحيث يستحق المكلف الذم بمخالفته او يكون طلب الترك بحيث لا يستحق الذم بمخالفته واما ان يكون طلبا بل تسوية بين الفعل والترك بمعنى ان الشارع جعل الطرفين متساويين بالنظر اليه فتبدل والمراد من الذم المستحق هو الذم الشرعي اما بنص الشارع بالذم او بدليله مثل قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا الذم مطلقا والا لم يكن مطردا لصدقه على كثير من الافعال المباح و المندوبة فانه قد يذم فاعلها على تركها لغلو غرض دنيوي او نحو انتهى واقول حمل الذم في التعريف على الذم الشرعي لا يناسب مذهب المعتزلة القايلين بثبوت الاحكام قبل الشرع واما ما ذكره من النقض فمندفع فانا لا نسلم ان مثل تلك الافعال انما يستحق فاعلها الذم عند العقلاء كما لا يخفى فالطلب ان كان طلبا للفعل بحيث يستحق المكلف الذم بمخالفته فهو الوجوب وان كان بحيث لا يستحق الذم بمخالفته فهو الندب وان كان طلب الترك بحيث يستحق الذم بمخالفته فهو الحرمة وان كان بحيث لا يستحق الذم بمخالفته فهو الكراهة وان كان تسوية بين الفعل والترك فهو المباح فهذه حدود الاحكام الخمسة واعلم ان قيد الوصف مقتض لها كما في عبارة المتن ليس لاخراج ولا لادراج وانما هو ملائم للتنبيه على مذهبنا لان حسن الافعال وقبحها عندنا معاشر العدلية لما كان لوجوه و اعتبارات ثابتة لها في الواقع والعقل قد يطلع على بعضها وقد لا يطلع واما الشرع فهو متفضل بالكشف عما خفي على العقل كان طلب الفعل او تركه لصفات توجب ذلك والوضعي ليس حكما بل مستلزم له ولا مانع من طلب الترك واثر القدرة في الاستمرار عليه الخ

لقد

والطلب في الخمس من راجح الى المرجوح عبادة من الوجوب المندوب وجهته الجائزة في الحرمة والاصول الكراهة خارج ... المحرمة اي الكراهة ... نحسو ... من

ارادم

يرد على التعريف المذكور أشياء في الصدر ان يجيب عنها فالأول أنه غير جامع لخروج الحكم
الوضعي عنه وقد عرفه الغزالي على ما نقله بعض شراح المنهاج بأنه تعليق الشارع وربطه
شيئا بشيء بجعل أحدهما دليلا أو سببا أو مانعا أو شرطا للآخر كالاجماع لوجوب العمل به والزنا
لوجوب الجلد والنجاسة للبيع والطهارة للصلوة ونحو ذلك فإنه لا طلب في شيء منها و
هو ظاهر والجواب أن الخطاب الوضعي مما اختلف في كونه حكما فالمشهور وهو الحق أنه ليس
بحكم وإنما هو مستلزم له فإن جعل الشارع الزنا سببا لوجوب الجلد ليس حكما بل مستلزم لوجوب
الجلد عند حصول الزنا وإذا كان كذلك فلا يضر بخروجه عن الحد لعدم كونه من أفراد
المحدود وأما من أدخله في الحكم فقد نظر إلى هذا الاستلزام فحكم بأنه حكم ضمنا فلا بد وجعل
المحدود أعم من الضمني والصريح الثاني أنكم جعلتم النهي طلب الشارع من المكلف ترك الفعل
والترك غير مقدور للمكلف فلا يجوز طلبه وإلا كان تطلبه طلبا للمحال والجواب أولا أنا نمنع
أن الترك لا يصح طلبه قولكم أنه غير مقدور قلنا لا نسلم ذلك فإنه مقدور باعتبار أنه يمكن
الاستمرار على ترك الفعل بأن لا يفعل الفعل وهذا معنى قوله وأثر القدرة الاستمرار عليه
أي على الترك بأن لا يفعل الفعل وليس المراد من طلب الترك فعل العدم كما توهم ليرد
أنه غير مقدور الثالث خروج بعض الأحكام المتعلقة بأفعال غير المكلفين كما يقال ان
المتوفى عنها زوجها يجب عليها الحداد وإن كانت غير بالغة وكوجوب زكوة الحبوب من
مال الصبي وكالأمر بالصلوة لسبع فإن ذلك وأمثاله مما هو طلب من غير المكلف والجواب أن
الطلب في أمثال ذلك من غير المكلف وإنما هو طلب من المكلف الذي هو وليه وحاصله
أنه طلب من الولي إبراز غير المكلف في معرض ما يطلب منه فلا يخرج عن التعريف بل
يدخل فيه لتعلق الطلب بالمكلف الرابع أنه يخرج مكروه العبادة عن تعريف المكروه
فإن المكروه المستفاد من تعريف الكراهة هو الفعل الذي تعلق به طلب الترك من المكلف
بحيث لا يستحق الذم بمخالفته وهذا لا يشمل العبادة المكروهة فإن الصلوة المندوبة
المبتدأة في الأوقات المخصوصة أعني طلوع الشمس وغروبها ونحوهما مما بينه الفقهاء
في كتبهم ليس مما يطلب الشارع تركها بل الصلوة الواجبة الواقعة في الحمام ونحوه من
المواضع المذكورة في كتب الفروع من المكروه مع طلب الشارع لها والجواب أن العبادة لما
كانت راجحة بجميع أقسامها فهي مطلوبة للشارع ومندرجة تحت الواجب والمندوب
لا غير نعم المكروه له إطلاق آخر غير ما تقدم وهو كونه أقل ثوابا وهو معنى مستحدث
ليس من الأحكام الخمسة المتقدمة لا ينافي الوجوب ولا الندب بل ما يوصف به قد يكون

واجبا

وقد ينقض عكسه بالخواص من جهتين وطرده بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون بل انطباق
الحد عليها أظهر لنا وكيفما له في الإشعار الظاهري بالعمومين ولذلك استدل لو أهل على
خلق الأعمال ومن يذب عن العكس بأن التعليق بالغير في المخصص ملحوظ والخصيصة من جهة
مقصوده وعن الطرد بأن حيثية التكليف معتبرة وبحيثية التعدد والتجوز واعتبارها
في الآية لتضمنها الإنكار عليهم في عبادة ما ينحتون منه

واجبا وقد يكون ندبا كما عرفت فلا يلزم من وصفها به كونها منه وهذا معنى قوله
ومكروه العبادة من المندوب لا منه أو نقول الكراهة في العبادة ليس بالنظر إلى ذاتها
لما عرفت من رجحانها وإنما هو بالنظر إلى وصف خارج عن ذاتها كوقوعها في الحمام ونحوه
وحاصله أن الكراهة ترجع إلى إيقاعها في الأوقات والأمكنة التي لا يليق بها وأما العبادة
نفسها فمن المندوب أو الواجب وهذا معنى قوله أو منه باعتبارها إلى وصف خارج وإذا
عرفت ما ذكرنا من الجوابين فلا معنى لجعل المكروه بهذا المعنى قسما سادسا للأحكام
المتقدمة لدخوله تحت الواجب والندب كما عرفت فالتعريف منعكس فصل الغزالي
الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين الخ عرف الغزالي الحكم بأنه خطاب الله
تع المتعلق بأفعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ثم نقل
باصطلاح الأصوليين إلى الكلام الموجه نحو الغير للإفهام وهو المراد به في هذا التعريف كما
صرح به السيد الشريف في حاشيته على شرح العضدي وغيره من العلماء فتبين للحكم بهذا
التعريف لكن الأبهري قال إنه لا حاجة في التعريف إلى نقله إلى هذا المعنى بل يمكن
أن يراد به معناه الأصلي فيقال الحكم الشرعي هو توجيه الكلام النفسي نحو
المكلف باقتضاء الفعل منه أو تركه أو تخييره بينهما أخذا كالامر ولا يخفى فساده فإنه
بعد نقله إلى المعنى المذكور واصطلاح الأصوليين عليه لا معنى لكلامه وما ذكره
ثانيا من أن النقل خلاف الأصل سيما في التعريفات فيقدر بقدر الحاجة فاسد لأنه
بعد تحقق النقل وشيوعه بين الأصوليين وكونه حقيقة عرفية فيما بينهم
لا يكون المتبادر منه غيره بل يكون المتبادر منه هذا المعنى سيما في التعريفات
وفي الحاشية الخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام وقد صرح الآمدي
وغيره من علماء الأصول بنقله إلى الكلام الموجه فقول الأبهري لا حاجة إلى النقل
لا وجه له وانتحال بعض المتأخرين كلامه مع فساده والرد به على المحقق الشريف عجيب
انتهى قلت هذا البعض هو المولى ميرزاجان ذكر ذلك في حاشيته على الشرح العضدي
ورد به على المحقق الشريف قال فيها ما سيأتي في الشرح حيث قال الحكم كما علمت
نفس خطاب الله تع والإيجاب نفس قوله افعل يدل على تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام
الموجه نحو الغير فلا حاجة إلى النقل لكن كون الخطاب كلاما نفسيا أو لفظيا يقتضي
أن يراد منه المعنى المنقول إليه فالأولى أنه لا يرتكب النقل لأنه خلاف الأصل بل يحمل
إرادة الكلام الموجه منه على أنه مجازي له انتهى فاشتغيره بما ذكر من قول الشارح بأن

الايجاب تشريفوله انتفاء صريح في ان المراد منه الكلام الموجه لا التوجيه لظهور ان تفسير
المراد من القول للمعنى هذا النقل بنقله المصدري وايضا ما ذكر من ان الاولى ان لا
يرتكب نقله الى الكلام الموجه بل يجعل مجازا فيه فاسد كيف وقد صرح ائمة هذا الفن
بنقله الى الكلام الموجه والحاصل ان الحكم بان الخطاب بمعنى الكلام الموجه مجاز مما نطق
بعدم الوقوف على نقله الذي هو مصرح [illegible] الفن ثم ان الكلام عند الاشعري
يطلق على الكلام اللفظي الدال بالوضع وعلى مدلوله القائم بالنفس الذي هو الكلام
النفسي فالخطاب اما الكلام اللفظي الموجه نحو الغير للافهام واما الكلام النفسي
الموجه نحو الغير للافهام ولا اشكال في اعتبار الافهام في الاول واما اعتباره في الثاني
فلا يخلو من الاشكال لان الكلام النفسي لا يقصد منه الافهام ولا يقع به التخاطب
اللهم الا ان يتوجه انه يقصد منه بمرادفه الافهام وعلى كل حال فالانسب
بمذهب الاشعري ان يحمل الخطاب في التعريف على الكلام النفسي لا اللفظي لانه لم
يحكم عنه بل دال عليه فاندفع ما يتوهم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطابه تع فلو كان الحكم خطابه تع ايضا كان الفقه
هو العلم بخطابه الحاصل عن خطابه ويلزم اتحاد الدليل والمدلول ووجه الدفع ان
الخطاب النفسي حاصل عن الخطاب اللفظي على انهم ان يدفعوه بان المراد بالاحكام
في تعريف الفقه المسائل لا الخطابات بقي شيء وهو ان الحكم اذا كان عبارة عن
الكلام النفسي القائم بذاته تع فكيف يمكن ان يكون دليله قوله ع او اجماع الامة او نحو
ذلك ويجاب بانه لا استبعاد في ان يكون قوله ع او الاجماع او نحوهما كاشفا عن الحكم
القائم بذاته تع هذا والتعريف المذكور لا يستقيم عكسا ولا طردا اما الاول فلانه يخرج عنه
خواص النبي ع كوجوب قيام الليل ونحوه وذلك من جهتين احدهما باعتبار وحدة
الفعل فان الوجوب المتعلق بها لم يتعلق بافعال الاخرى باعتبار وحدة الفعل
المكلف فان الخطاب بها ليس مما يتعلق بافعال المكلفين وانما هو متعلق بفعل
مكلف واحد لكن النقض باعتبار الجهة الاولى لا يختص بخواصه ص بل يجري في
الاحكام العامة ايضا كوجوب الظهر وصوم رمضان ونحوهما فان الخطاب لم
يتعلق في كل واحد منها بجميع الافعال بل تعلق بفعل واحد بخلاف النقض باعتبار
الجهة الثانية فانه بالخواص فقط والحاصل ان دلالة الجمع المضاف على العموم ودلالة
الجمع المعرف باللام عليه ايضا مما ذهب اليه المحققون وهو الحق وقد اخذ معا في

التعريف فيكون محصله ان الحكم هو الخطاب المتعلق بجميع الافعال لجميع المكلفين
وح يرد ما ذكرنا لكن النقض باعتبار عموم الافعال شامل للخواص وغيرها من
الاحكام العامة بخلاف النقض باعتبار عموم المكلفين فانه مختص بالخواص لا غير و
اما الثاني فلدخول نحو قوله تع والله خلقكم وما تعملون فيه مع انه ليس بحكم
اصطلاحي وان تضمن حكما اعتقاديا وهو ان افعالنا مخلوقة له تع كما فهمه الاشاعرة
بل نقول انطباق الحد على هذه الاية اظهر من انطباقه على افراد المحدود فان هذه الاية مثلا
تتحد في الاشعار الظاهري بالعموم بين اعني عموم الافعال وعموم المكلفين كما ان الحد
ظاهر في ذلك كما عرفت ولاجل ذلك استدل الاشاعرة بها على ان افعال العباد مخلوقة
له تع والحاصل ان الحد عموما بالنظر الى الافعال وبالنظر الى المكلفين والاية فيها عموم
اليهما معا ايضا فصدق الحد عليها اظهر من غيرها واعلم ان النقض بالاية الكريمة انما يتم
بذلك اذا كانت ما مصدرية ولم يؤول المصدر باسم المفعول ليكون المراد الحدث و
اما اذا جعلت موصولة او اول المصدر باسم المفعول كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى فلا
يرد على التعريف فان الافعال فيه يراد بها الاحداث ما يترتب عليها وسيأتي ذلك مفصلا
ان شاء الله تعالى فترقب والجواب اما عن نقض العكس فمن وجهين الاول بان الخواص للنبي
ص انما يعلم اختصاصها به من الشرع فالخطاب المتعلق بها وان كان متعلقا في الظاهر
بمكلف واحد هو النبي ص لكن التعلق بغيره ملحوظ في التخصيص اي ملحوظ في عدم شمول
الخطاب له فالخطاب بالخواص مما تعلق بالمكلفين باعتبار عمومهم وجوبها عليهم
او حرمتها فمعنى حل الزيادة على الاربع من الزوجات من خواصه ص انه لا يفعله احد من امته فالخطاب
به متعلق بافعال المكلفين بهذا الاعتبار لان دائرة التعلق وسيعة تحصل بادنى ملابسة
فيكون داخلا في الحد الثاني ان المراد من الجمعين الجنس لا الاستغراق على طريقة قولهم
فلان يركب الخيل وانما يركب واحدا منها فان المراد انه كونه متعلقا بهذا الجنس لا
بجنس الحمار مثلا فيكون حاصل التعريف على هذا ان الحكم هو الخطاب المتعلق بجنس الفعل
من المكلف لا المتعلق بجميع افعال المكلفين وح فيندفع النقض على العكس بوحدة جنس ح
الفعل لان الخطاب المتعلق بالفعل الواحد متعلق بجنسه وكذا النقض بوحدة المكلف
فان الخطاب متعلق بجنسه هذا وقد اجيب عنه ايضا بانه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة
للتوزيع وهو فاسد فان المقابلة ان كانت بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع
وان كانت بين الافعال والمكلفين فلا يفيد التوزيع كما لا يخفى واما عن النقض الوا رد

على الطرد فان قيد الحيثية معتبر في الالفاظ المستعملة في الطرد التعريف وان لم يصرح
بها واذا كان معتبرا كان حاصل التعريف ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين من
حيث التكليف وح يخرج الاية عن التعريف فان الخطاب فيها لم يتعلق بافعال المكلفين من حيث التكليف
ولاجل ذلك عمت المكلف وغيره وفي كل من اجوبته نقض العكس والطرد نظر اما الاول
من الوجهين فيرد عليه النقض داى تعدد الحكم في الخواص فان الحكم في كل واحد من
الخواص على ما تقدم متعدد يحل الى حكمين ففي تخصيصه م باباحة ما زاد على الاربع
حكمان احدهما الاباحة بالنظر اليه م والاخر حرمته بالنظر الى امته والحكم الثاني يدخل في
الحد واما الحكم الاول فغير داخل فيه لعدم تعلق الخطاب فيه بافعال المكلفين فيكون
النقض بالخواص بالنظر اليه م باقيا بحاله واما الثاني فيرد عليه ان حمل الجمع المحلى
باللام والجمع المضاف على الجنس لينتاول الواحد مجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في التعريفات
فان قلت صرح المحقق الشريف بانه لا مجاز هناك باطلاق الجمع على الواحد وانما المراد
الجنس الذي يصح تحققه في الواحد فان لام الجنس تبطل الجمعية كما تقرر بينهم فلا
مجاز قلنا قد صرحوا ايضا بان الجمع المضاف حقيقة في العموم مجاز في غيره وابطال
الجمعية لا ينافي افادة العموم وهل ما نحن فيه الا مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا
وكان القاتل منهم واحدا فانه من قبيل المجاز كما صرحوا به وصرح التفتازاني في
المطول بان قولهم زيد يركب الخيل وانما يركب واحدا منها مجاز مثل قولهم بنو فلان
قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم واما جواب الذب عن الطرد باعتبار قيد الحيثية
فيرد عليه ان قيد الحيثية لا يخرج الاية عن تعريف الحكم فانها مما يصدق عليها ان
الخطاب فيها متعلق بافعال المكلفين من حيث التكليف كيف وهي حكاية عن قوله
ابرهيم ع لقومه بعد كسره للاصنام اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون
فهي متضمنة للانكار في عبادة ما ينحتون اى لا ينبغي لكم عبادة غير من خلقكم ولا شك
ان الخطاب على هذا الوجه متعلق بافعال المكلفين من حيث التكليف وما يتوهم
للمكلف وغيره فمعقول عن موردها وما يتلك له فتبصر ثم سوقها ظ في ارادة
خلقه سبحانه جوهر الصنم المعمول فلا يتم استدلالهم بها على خلق العمل ودعوى البيضاوي
الاولوية غير مسموعة والتوقف لا يوجبها الخ لما ذكر النقض بالاية الكريمة
وكان النقض بها انما يستقيم على احد الوجوه التي سنذكرها وكان ذلك مبنيا على مذهب
الاشاعرة من خلق الاعمال لان يبين ما هو الحق فيها اعلم ان لفظة ما في الاية يحتمل ان

عليهم

وهو

يكون

ويمكن ان يقال ... تعلق ... بفعل المكلف ... من حيث ... الخطاب ... المخلوق ... في غير ... المكلفين

تكون مصدرية وح فاما ان يراد المصدر بنفسه من غير تاويل بالاسم المفعول ويحتمل ان تكون
موصولة فالاول لا يحتاج الى تجوز ولا اضمار والثاني يحتاج الى تجوز والثالث
يحتاج الى اضمار عائد يعود الى الموصول فالاشاعرة حملوا لفظة ما على المصدرية من غير
تاويل في المصدر ليكون المراد الحدث واستدلوا بذلك على خلق الاعمال ومعتمدهم في الحمل على
ذلك عدم التجوز والاضمار الذي هو الاصل لكن ما ذكروه غير تام فان ما موصولة او
تاويل المصدر بالمفعول هو المناسب لسياق الكلام اذ الاية حكاية انكار ابرهيم ع على
قومه في عبادة الاصنام وغرضه ان هؤلاء الاصنام المعمولة لكم مخلوقون ومربوبون
لله تع فالمناسب لهذا الغرض السياق جعل ما موصولة او تاويل المصدر بالمفعول وهذا
معنى قوله ثم سوقها ظ في ارادة الخ وايضا ان لفظة ما في الفقرة الاولى اعني قوله تع
اتعبدون ما تنحتون موصولة او مصدرية فالمصدر مؤول لا محالة فتناسب اجزاء الكلام
يقتضي كون ما في هذه الاية كذلك وايضا الاية على تقدير الموصول اشد ملائمة واطباقا
على قوله تع في ذم عبادة الاصنام بل ربكم رب السموات والارض الذي فطرهن فان الضمير
في فطرهن يرجع الى الاصنام واما ما ذكروه من ان التجوز خلاف الاصل فلا يفيدهم
لتعين المصير اليه اذا اقتضاه سياق الكلام وتناسب اجزائه فانه غاية سوق الكلام
ام مهتم فيما بينهم واما اضمار العائد فقد بلغ في الشهرة والوقوع الى حد لا يعرف بين
وجوده وعدمه وكيف وقد تايد بما يقتضيه السياق واذا كان كذلك فلا يتم استدلالهم
بها على خلق الاعمال لعدم دلالتها على ذلك بوجه فان المراد ح خلق جوهر الصنم المعمول
لا اصل عملهم الحدثي الذي توهموا حمل الاية عليه فان قيل تناسب سياق الكلام يحصل على تقدير
ارادة الحدث ايضا من المصدر من غير تاويل فيه كما صرح به البيضاوي قال في تفسير
قوله تع والله خلقكم وما تعملون اى وما تعملونه فان جوهرها بخلقه وشكلها وان كان
بفعلهم ولذلك جعل من اعمالهم فباقداره اياهم عليه وخلقه ما يتوقف عليه فعلهم
من الدواعي والعدد او عملكم بمعنى معمولكم ليطابق ما تنحتون او انه بمعنى الحدث
فان فعلهم اذا كان بخلق الله تعالى فيهم كان مفعولهم المتوقف على فعلهم اولى بذلك
وبهذا المعنى تمسك اصحابنا على خلق الاعمال ولهم ان يرجحوه على الاولين لما فيهما من حذف
او مجاز انتهى كلامه وقد اشار الى الوجوه الثلثة السابقة فقوله اى وما تعملونه اشارة
الى كون ما موصولة وقوله او عملكم بمعنى معمولكم اشارة الى انها مصدرية والمصدر
بتاويل المفعول وقوله ليطابق ما تنحتون تعليل للحمل على الوجهين المتقدمين اعني

او بتاويل

جار

هم

صح ... الشامل

لصراحة الوعد والوعيد وارادة المكلفين بذلك الخطاب ان اصلحت الطرد افسدت العكس
بالاباحة كزيادة الاقتضاء او التخيير ان حكم بحكمية الوضعي فيضاف او الوضع ومن ادرجه اليهما اسقطه
ولم يخص الاول بالصريح بل عمم بما يشمل الضمني فيرد عليه النقض بكثير من الايات كما يرد على المخصص
النقض بالاية ومن يقتل مؤمنا لصراحتها في التحريم والتخويد راجها في الحكم والاجماع على خلافه ثم متن

كون ما موصولة او كون المصدر بها ولا وقوله او انه بمعنى الحدث اشارة الى عدم
تاويل المصدر وقوله فان فعلهم اذا كان بخلق الله الخ اشارة الى ان الغرض من سوق
الكلام اعني بيان ان معمولهم الذي هو جرم الصنم مخلوق له تع كما انهم مخلوقون له تع
يحصل على تقدير عدم تاويل المصدر ايضا بوجه ابلغ وذلك لانه اذا كان فعلهم
الحدثي مخلوقا له تعم معمولهم المتوقف عليه بالطريق الاولى يكون مخلوقا له تع قلنا
لا يخفى ان دعوى الاولوية منه ممنوعة بل غير مسموعة وكون المفعول متوقفا على الفعل
الحدثي الذي هو مخلوق له تع بزعمهم لا يوجب كون المفعول بخلقه ايضا فضلا عن
ان يكون اولى او لا ترى ان القدرة عند المعتزلة مخلوقة له تع والفعل الموقوف عليها
مخلوق للعبد صادر عنه فالموقوف عليه مخلوق له تع والموقوف غير مخلوق له
فاين الاولوية بل اين الاستلزام والى ذلك اشار المصنف الاستاذ كما في القدرة والمقدور
ثم اذا عرفت هذا تبين لك ان سوق الكلام وملايمة الغرض المقصود من اجزاء
الكلام يوجب حمل ما على الموصولية او المصدرية وتاويل المصدر بالمفعول وعلى
هذا فلا ترد الاية نقضا على طرد التعريف فان الافعال الماخوذ فيه بمعنى الاحداث
لا ما يترتب عليها والخطاب في الاية قد تعلق بما يترتب على الاحداث كما بينا
اللهم الا ان يقال المتعلق بالمفعول متعلق بالفعل في الجملة وفيه ما فيه
ثمة لو نقض طرد الحد بعد تحيثه بالحيثية باخيرتي الزلزال لكان اظهر
انتقاض طرد التعريف المذكور بعد تقييده بحيثية التكليف باخيرتي الزلزال
اعني قوله تع ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
لا يخفى ظهوره فان الاولى صريحة في الوعد والثانية في الوعيد فكان الخطاب
في كل منهما متعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون لان الوعد والوعيد
لا يكونان الا لمن هو مكلف بخلاف نقضه بقوله تع والله خلقكم وما تعملون
كما عرفت فانه لتضمنه الانكار عليهم فلهذا كان النقض بها اظهر من النقض بها
لتضمنها الانكار عليهم في عبادة الاوثان وهاتان صريحتان في الوعد و
الوعيد ولو زيد في الحد قيد بذلك الخطاب ليكون المراد من حيث هم مكلفون
بذلك الخطاب خرجت الايات الواردة نقضا على طرد التعريف واستقام طرده
لكن ينتقض عكسه بخروج الاحكام عنه لعدم التكليف بخطابها بل يخرج المندوب
والمكروه ايضا فانه لا تكليف بهما كما هو الصحيح فالمثبتات التكليف في كل واحد من هذه

الاشياء ثابت باعتبار ان المكلف يجب عليه اعتقاد ان ما تعلق به الخطاب في الاباحة
مباح ونحوها في المندوب مندوب ونحو ذلك قلنا معنى التكليف بذلك
الخطاب ان يكون مكلفا بما تعلق به لا باعتقاد ذلك وخروج الاباحة ونحوها
على ذلك التقدير ظ كما ان زيادة الاقتضاء والتخيير في الحد تدخل الاباحة لكن يرد
على عكسه خطاب الوضع ان قلنا بحكميته وانه من الاحكام الشرعية فانه خطاب لا
على سبيل الاقتضاء والتخيير والحاصل ان الاباحة قبل زيادة هذا القيد خارجة عن الحد
كما ان خطاب الوضع خارج بعد زيادته فلا بد من اضافته او الوضع الى التعريف ليستقيم
عكسه وينطبق الحد على جميع افراد المحدود فيصير التعريف الجامع لافراد المحدود
هو قولنا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وما
يتوهم من ان الترديد بين الاقتضاء والتخيير مخرج للواجب المخير المشتمل عليهما فمندفع
بعدم اشتماله على التخيير لان التخيير بين الفعل والترك لا الى بدل وليس كذلك
الواجب المخير فان قيل او للترديد والشك والحد للايضاح وبينهما مباينة قلنا
المراد ان كل ما وقع على احد هذه الوجوه كان حكما وما لا فلا وان قلنا بدخول خطاب
الوضع الاقتضاء والتخيير نظرا الى ان المراد منهما ما يعم الصريح والضمني وخطاب
الوضع وان لم يكن فيه اقتضاء صريح لكن فيه اقتضاء ضمني فان معنى جعل الشارع الزنا
سببا للجلد هو وجوب الجلد بحصوله ومعنى ما نعيته النجاسة للصلوة حرمتها معها
فكان راجعا الى الاقتضاء تم التعريف من ذلك الوجه لكن يرد عليه النقض بكثير من
الايات المشتملة على الاقتضاء الضمني فيكون نحو غيرهما تع كما ان من خص الاقتضاء
والتخيير بالصريحين يرد عليه قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها فانه صريح في تحريم قتل المؤمن مع انها ليست بحكم اجماعا والحق انها مسندة في
الحكم ومن افراده ودعوى الاجماع على عدم كونها منه غير ثابتة واعلم ان هذا التعريف
لاكثر الاشاعرة ويرد عليهم ان خطاب الله تع عندهم هو الكلام النفسي القديم
مع ان الحكم حادث لانه يوصف بالحدوث كما يقال حلت المراة بعد ما لم تكن
حلالا ويقع صفة لفعل العبد كما يقال وطي حلال ووطي حرام وصلوة واجبة وصوم مندوب
ونحو ذلك ولا شك ان ذلك يدل على حدوث الحكم فكيف يصح تعريف الحكم الحادث
بالقديم وقد اجاب بعض ذلك بمنع كون الحكم حادثا وانما هو قديم فان الحكم في قولنا
حلت المراة لفلان هو قوله في الازل اذنت للرجل الفلاني حين وجوده في وطي
بنوابهم ولا تنعل كذا حتى لا تعاقب بعقابهم

فيدخل في التعريف الحكم الوضعي وان لم نزاد قيد او الوضع

ومن قصر الحسن والقبح على صفة الكمال وموافقة الغرض ونقيضيهما وانكرهما في المذكورات
بالمعنى المتنازع فقد كابر مقتضى عقله والمخالف ينفي دليلهما بجمع النقيضين وارتكاب اقل
القبيحين ويلزمه شرعيتهما نفي الوثوق بالوعد والوعيد ونفي علم النبي صلى الله عليه وآله
بعد رؤية معجزته بجواز تمكين الكاذب منها والحوالة على العادة باطلة منه

هند عند الترجيح بها فهو قديم ومتعلقه حادث وايضا الحكم مما يتعلق بفعل العبد
لا صفته فان معنى قولنا وطي حلال وطي تعلق الحل به في الازل ولا يلزم من تعلق
القول به كونه صفة له لتعلقه بالمعدوم والممتنع في الخارج مع انه ليس صفة والا
لزم قيام الصفة الوجودية بالممتنع والحاصل ان الاحكام قديمة ثابتة في الازل
متعلقاتها حادثة فيما لا يزال وح يظهر الفرق بين الدليل والمدلول فان الدليل
هو الخطابات اللفظية والمدلول هو المعنى النفسي الثابت في الازل واما من انكر
الكلام النفسي وعرف الحكم بهذا التعريف فلا يخفى لزوم الاتحاد عليه فان الحكم هو
قوله تع اقيموا الصلوة وهو الدليل ايضا فيحتاج الى تكلف في تصحيحه فتامل
فصل استحقاق المدح على العدل والاحسان والذم على الظلم والعدوان ضروري
يشهد به الوجدان ويحكم به نفاة الاديان الخ لما كان البحث في مبادي الاحكام
مقصورا على البحث عن الحكم والبحث عن الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به وقد فرغ
من تعريف الحكم شرع في بيان الحاكم وانه هو العقل او الشرع ومن هنا حصل الاختلاف
فان حسن الافعال وقبحها هل هما ثابتان لها في انفسها ويجب الواقع من غير اعتبار
الشرع اوهما ثابتان لها بمجرد اعتبار الشارع فاصحابنا والمعتزلة على الاول والاشاعرة
على الثاني وقبل الخوض في اقامة الحجاج لا بد من تحرير محل النزاع فنقول الحسن و
القبح معان الاول كون الشيء صفة كمال او كونه صفة نقصان فان العلم حسن لكونه
صفة كمال والجهل قبيح لكونه صفة نقصان ولا خلاف في ان هذا المعنى ثابت
للافعال في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني كون الشيء موافقا
للغرض وكونه مخالفا له فما وافق الغرض حسن وما خالفه قبيح وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فالحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئا منهما
ولا خلاف في عقليتهما كالاول واختلافهما بالاضافة والاعتبار فان قتل زيد مصلحة
لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه مخالف لغرضهم الثالث ما لا حرج في فعله
فالاول وما فيه حرج الحسن والثاني القبيح وليس شيء من هذه الثلثة محل النزاع الرابع
كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا
فما تعلق به المدح عاجلا والثواب آجلا حسن وما تعلق به الذم عاجلا والعقاب
آجلا هو القبيح وهذا بالنظر الى افعال العباد فقط واما تعريفهما بحيث يشملان افعاله تع
فهو ان يقال الحسن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح فقط والقبح كونه بحيث

يستحق فاعله الذم فقط فهذا المعنى المتنازع فيه بين الفريقين فاصحابنا والمعتزلة على
ان هذا المعنى ثابت للافعال في انفسها ليس بجعل الشارع وان الافعال في انفسها مع قطع
النظر عن الشرع يثبت لفاعلها استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب ثم ان ذلك
قد يدرك بالضرورة من دون تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
فانه لا يشك فيه ذو عقل وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
ثبت وقد لا يدرك بالعقل لا ضرورة ولا نظرا ولكن اذا ورد به الشرع كشف عن حسن او قبح ثابت
له فالشارع متفضل بكشف ما خفي علينا حسنه او قبحه لا مثبت لهما وذهب الاشاعرة
المدح او الذم الى ان الافعال في نفسها ليست حسنة ولا قبيحة بهذا المعنى بل هي متساوية ليس شيء
منها في نفسه بحيث يستحق فاعله المدح والثواب ولا الذم والعقاب اي ما يستحق فاعلها وانما صارت
كذلك بسبب امر الشارع ونهيه وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما
مستفادان منه حتى انه لو قلب القضية في الامر والنهي لانقلب الحسن قبيحا والقبيح حسنا
والحاصل ان حسنها عبارة عن امر الشارع بها وقبحها عن نهيه فهم يعترفون بالحسن
والقبح على المعاني الثلثة الاول المتقدمة وينكرون ثبوت الرابع اذا تم هذا
التقرير التصوير فنقول لنا على عقليتهما بالمعنى المتنازع فيه انا نجزم بعدل الاحسان
اي بمعنى استحقاق فاعلهما المدح وقبح الظلم والعدوان بمعنى استحقاق فاعلهما الذم
يشهد به كل واحد من غير نظر الى ثبوته في الشرع بل يحكم به من انكر الشرع ولم يقل به
اصلا ولو كان شرعيا لما كان كذلك ثم ان ثبت المعنى المتنازع فيه في هذه الصورة كفى
في اثبات مطلوبنا لعدم القائل بالفصل فاجابت الاشاعرة عن ذلك بانكم ان
اردتم ان اتصاف هذه الاشياء بالحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته او لكونها
صفة كمال او نقصان بديهي يحكم به من لم يقل بالشرع فمسلم ولا يجديكم وان اردتم اتصافها
بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فممنوع بل اول البحث ورد المص بان انكار ثبوت الحسن
والقبح في الاشياء المذكورة بالمعنى المتنازع فيه مكابرة صرفة ومخالفة لمقتضى العقل
فلا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالحسن والقبح العقلي اختلفوا فذهب بعضهم الى ان
الحسن والقبح ثابت للافعال بالنظر الى ذواتها لا لصفات توجب ذلك وذهب
بعض الى انهما ثابتان لها لصفة حقيقية لازمة للذات توجب ذلك في الحسن والقبح معا
وقيل الصفة توجبه في القبح واما الحسن فيكفيه انتفاء الصفة المقبحة والحق انهما
ثابتان لها لوجوه واعتبارات تختلف بحسب الازمان والاعتبارات ولما كان اثبا

العدل والاحسان صرح و..... مما يشهد به الوجدان ولا ... العقل ... يوم من يتسول

ذلك موقوفا على ابطال كونهما ذاتيين للافعال ابطله بوجهين احدهما التخالف في
الفعل الواحد اي كون الفعل الواحد حسنا تارة وقبيحا اخرى فانه مما ينفي ذاتيتهما
وتقريره ان نقول لو كان حسن الافعال وقبحها الذاتيين لما اختلف الفعل الواحد في
الحسن والقبح بان يكون فعل واحد حسنا تارة وقبيحا اخرى والتالي باطل اما الاولى
فلان الذاتي لا يزول عن الذات والا لزم انفكاك ذاتي الشيء عنه وهو مح واما بطلان
التالي فلان الفعل قد يكون قبيحا ثم يصير حسنا فان الكذب قبيح لكنه قد يتضمن انقاذ
نفس من الهلاك او خلاص نبي فيصير حسنا الثاني انهما لو كانا ذاتيين لاجتمع النقيضان
في محل واحد وهو مح بيان ذلك انه من قال لاكذبن غدا فقوله هذا خبر يحتمل للصدق
والكذب فلا يخ في نفسه اما ان يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا فصدقه
بوقوع متعلقه لان الصدق مطابقة الواقع ولا معنى لهذا الا هذا ووقوع متعلقه عبارة
عن حصول الكذب في كلام اخر فصدقه يكون بحصول الكذب بكلام اخر فيكون هذا
الكلام حسنا من حيث صدقه قبيحا من حيث استلزامه القبيح لان مستلزم القبيح قبيح
عليه ما لو كان كاذبا او بوجه اخر من قال لاكذبن غدا اذا تكلم في الغد بكلام واحد فهذا
الكلام اما صادق او كاذب وعلى التقديرين يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه اما اذا كان كاذبا
فلانه من حيث كونه كاذبا قبيح ومن حيث كونه مستلزما لصدق الكلام الاول الذي
هو حسن حسن لان مستلزم الحسن حسن وقس عليه طرف الصدق قال بعض المتاخرين يمكن
ان يجاب عن هذا الدليل بمنع ان ملزوم القبيح قبيح بالذات بمعنى انه موصوف به حقيقة
بل انما يتصف بالقبح بالعرض باعتبار لازمه فلا يجتمع النقيضان في محل واحد لان
الاتصاف هنا ليس حقيقيا انتهى اقول لا شك ان ملزوم القبيح قبيح فبناء على ان القبح
مستند الى الذات كما هو مذهب الخصم يكون القبح هنا مستندا الى الذات ايضا ويتم اجتماع
النقيضين للذات الا ان يمنع كون ملزوم القبيح قبيحا راسا وهو لا يخ من تحكم
فتامل هذا وقد اجيب عن دليل التخالف بمنع كون ذلك الكذب حسنا والغاهم
على قبحه وترك التخليص اشد قبحا منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب
الاقبح وهذا مدفوع فان الكذب ح صار واجبا فيكون حسنا قطعا وهو قبيح فبناء
الذاتية يلزم تخلف الذاتي عن الذات بخلاف ما لو قلنا ان الحسن والقبح لوجوه و
اعتبارات فانه لا يرد علينا مثل ذلك لاختلاف الجهة ح فان هذا الكذب لتضمنه
تخليص النبي صلعم حسن ولكونه كذبا قبيح ولنا ايضا انهما لو كانا شرعيين لم يقبح من الله

تع شيء بل كان كل ما يصدر منه غير قبيح لان القبح لان القبح ح انما يكون بالشرع ولا
شرع بالنظر اليه لتنزهه عن النواهي الشرعية والتالي باطل من وجهين الاول انه اذا
لم يقبح شيء لم يقبح منه الكذب بل جاز صدوره عنه تع وح لا يبقى وثوق بوعده
ولا وعيده فتنتفي فائدة التكليف وتعريض المكلف للثواب والعقاب لان الوثوق
بذلك موقوف على العلم بصدقه وهو غير معلوم على ذلك التقدير فان قلتم كذب الكلام
النفسي مستحيل قلنا مم ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون هذه الكلمات المسموعة محال القدرة
عليه الشيء في نفسه فيعود الاشكال فان قيل لم لا يجوز ان يرد الشرع بعدم الكذب
منه تع فلا يرتفع الوثوق قلنا على تقدير الشرعية يكون حجية السمع بل ثبوته
موقوفا على صدقه تع فلو علم صدقه به كان دورا الثاني انه اذا لم يقبح منه شيء جاز
منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وح يلزم ان لا يفرق بين النبي والمتنبي لحكم
بصدق احدهما وكذب الاخر فيلزم افحام النبي الصادق بعد رؤية معجزته لاحتمال ان
يكون كاذبا فيها وانه تعمد ذلك مكنه منها وذلك مؤد الى عدم ثبوت الشرع
لانسداد باب اثبات النبوة على ذلك التقدير فان قيل الاستدلال بالمعجزة على صدق
الرسول صلعم يتوقف على شيئين احدهما انه تع انما خلق المعجزة لاجل التصديق والاخر ان كل من صدقه
الله تع فهو صادق والحسن والقبح لما انتفيا انتفى الثاني واما الاول فيمنعه لانه
يجوز ان يكون خلق ذلك المعجزة لا لغرض التص والحاصل انه ان توقف الرجحان على المرجح
لزم الجبر ومعه لا قبح وان لم يتوقف على المرجح فلم لا يجوز ان يكون خلقه لا لغرض او لغرض
سوى التص قلنا انه ليس كذلك لانه لو خلق المعجزة على يد الكاذب عند دعواه موهم لا
المقصود منه تصديقه فلو كان المدعي كاذبا كان ذلك ايهاما لتص الكاذب وهو قبيح لا
يفعله تع لانا نمنع خلق ما يوهم القبيح ولم يكن موجبا له فان المكلف لما علم ان خلق
المعجز عند الدعوى يحتمل ان يكون للتص وان يكون لغيره فلو حمله على التص جزما كان
التقصير منه حيث قطع لا في موضع القطع وهل ذلك الا مثل انزال المتشابه في القران
فانه يوهم القبيح ولكنه لما احتمل سائر الوجوه لم يقبح قلنا الفرق قاصيهما ان خلق مثل
ذلك لا ليس الا للتص كما لا يخفى وانكار ذلك مكابرة واما انزال المتشابه فليس يعين
المتشابه لقبوله التاويل كما لا يخفى وقد اجابوا عن هذا الدليل بانه لا يلزم من جواز
الكذب منه تع وجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وقوعهما منه تع ليلزم ما ذكرتم
من انسداد باب النبوة فان العادة قد جرت بعدم وقوع الكذب منه تع وعدم اظهار

المعجز على يد الكاذب ولا يخفى فساد هذا الجواب فان ما ذكروه انما يتم تعد ثبوت العادة
ولا في عادة الاخبار الاول فيجوز ان يكون كذبا واذا كان الاول كذبا فيجوز ان الثاني كذبا
ايضا لعدم حصول العادة وهكذا فلا يحصل الجزم بعدم وقوع الكذب منه تع وهكذا
نقول في اظهار المعجز على يد النبي الاول لعدم حصول العادة ح فيلزم ان لا تثبت نبوة
احد من الانبيا لانا نحن نقول الكذب واظهار المعجز على يد الكاذب نقص يجب تنزهه
عنه تع لانا نقول النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي لان كون الفعل صفة نقص
ليس الا لكونه قبيحا عقلا كما صرح به صاحب المواقف وغيره من محققيكم فان قلت
نحن نجعل النقص صفة لصدور اللفظ عنه تع حتى يرجع الى الفعل بل الكلام النفسي الذي
هو من قبيل الصفة عندنا معاشر الاشاعرة والنقص في الصفة لا يرجع الى القبح العقلي
قلنا هذا لا ينفع لانه يجوز ان تكون هذه الكلمات المسموعة مخالفة لما عليه الكلام النفسي في
نفسه كما تقدم ولو تم الاضطراري لجرا في الواجب ولو قدمت القدرة فالتعلق
حادث استدلت الاشاعرة على نفيهما الحسن والقبح بادلة الاول ان فعل العبد
مما لا اختيار له فيه فلا يكون موصوفا بالحسن والقبح العقليين اما انه لا اختيار له فيه
فلوجهين بدل كل منهما على ذلك الاول انه تع عالم في الازل بما يقع فيما لا يزال وهو مما
اجمع عليه المليون فعلمه تع في الازل ان تعلق بوقوع الفعل وجب وقوعه وان تعلق
بعدمه امتنع وقوعه فيستحيل الانفكاك في الصورتين لامتناع خلاف ما علمه تع فكانت
الافعال اما لازمة الصدور بحيث لا يمكن التخلف عنها او ممتنعة الصدور وما كان كذلك لا
يكون اختياريا الثاني ان فعل العبد ان كان لازم الصدور بحيث لا يتمكن من الترك
فاضطراري واضح وان لم يكن كذلك بل كان مما يجوز صدوره وعدمه فان لم يفتقر
في صدوره الى المرجح بل كان مما يصدر تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين بالنظر
اليه كان اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا وهو ظ وان افتقر في
صدوره الى المرجح فمع ذلك المرجح اما ان يلزم الفعل اولا فان لزم كان اضطراريا وان
لم يلزم بل كان مما يصدر تارة ولا يصدر اخرى فلنفرض وقوعه في وقت وعدمه
في آخر فاختصاص احد الوقتين بالوقوع والآخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح آخر مع
حصول المرجح الاول في الوقتين كان اتفاقيا وان توقف على مرجح آخر لم يكن الاول
مرجحا تاما مع ما هف وايضا ننقل الكلام اليه مع ذلك المرجح الآخر فاما ان ينتهي الى
الاضطرار او الاتفاق الذي لا سبيل للاختيار فان لم ينته يلزم التسلسل لا يقال يجوز ان

نفي عقلية الحسن والقبح

يكون القادرية هي المرجحة للفعل على الترك من غير مرجح فلا يتم ما ذكرتم لانا
نقول قولك مرجح الفعل على الترك ان كان مفهوم زائد على كونه قادرا كان ذلك
اعترافا بان رجحان الفاعلية انما يصح عند انضمام هذا القيد فيرجع الى ما تقدم
وان لم يكن له مفهوم زائد على ذلك مع ان القادرية متحققة في جميع الاوقات كان ايجاد
الاثر في بعض الاوقات دون بعض آخر من غير مرجح ليس الا الاتفاق والجواب عن
الوجهين بالنقض والحل اما النقض فنقول لو تم ما ذكرتم من الوجهين على اضطرارية فعل
العبد لزم ان يكون فعل الواجب ايضا اضطراريا بهذين الوجهين اما الاول فلان علمه اذا
تعلق في الازل بخلقه في الوقت الفلاني وجب عليه ذلك والا انقلب علمه وان تعلق
علمه بخلقه لا في ذلك الوقت كان ممتنع الخلق منه فيه والا انقلب علمه وهو مح و
اما الثاني فبان نقول فعل الواجب ان كان لازم الصدور فاضطراري والا فان
افتقر الى مرجح ونسوق الكلام الى الآخر لا يبقى فرق بين فعل العبد وفعل الواجب
وفعل الواجب فان ارادة العبد لما كانت حادثة افتقرت الى ارادة اخرى ووجب لا
الى ارادة ليست منه دفعا للتسلسل في الارادات التي نفرض صدورها عنه فالواجب و
اما الواجب تع فلما كانت ارادته قديمة كانت غير مفتقرة الى ارادة اخرى للترجيح بل
كانت كافية في وقوع الفعل من دون مرجح لانا نقول لكونها قديمة لا يمنع النسم فانها
وان كانت قديمة لكنها غير كافية فالتعلق بالمقدور الحادث بل لا بد من تعلق حادث
يترتب عليه حدوث المقدور والا لزم قدمه ايضا فح نقول مع هذا التعليق اما ان يجب
الفعل اولا الى آخر الكلام وان اردتم انه مع تعلق الارادة القديمة ايضا فح نقول
مع هذا التعليق اما ان يجب الفعل اولا الى آخر الكلام وان اردتم انه مع تعلق الارادة
القديمة وارتفاع الموانع لا حاجة الى مرجح بل ان الفعل قد يصدر تارة ولا يصدر
اخرى مع تساوي الحالين ومع ذلك يكون الفعل اختياريا فهذا في الحقيقة رجع
الى منع ان الاتفاق غير الاختياري وهو جوابنا عما قلتم ايضا واما حضور ذلك الزمان
شرط في وجود الحادث فلا يكون القدرة كافية في الاقتضا واما في الحل فبالاول فبانا
نقول العلم بمنزلة المثال والحكاية بالنسبة الى المعلوم فلا يصلح ان يكون علة لوقوعه
فان نسبته الى المعلوم كنسبة صورة الفرس المنقوشة الى ذاتها فكما لا تدفع واما في الثاني
فبنا انه يحتاج الى مرجح ومعه لا يتمكن من الترك قولكم فيلزم الاضطرار قلنا ثم
ثانيا الاضطرار انما يتم لو لم يكن له الاختيار على تقدير صدور الفعل باختياره وارادته

ثمنا

مع انه غير مرجح وفعل العبد
وهو انه لم يفتقر الى المرجح وتساوى
في صدوره الحالان بالنظر اليه
يكون اتفاقيا ولا يكون اختياريا
والجواب ان نقول انكم جعلتم الاتفاق الخاص
فلا يلزم الاضطرار مع الا

فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة
والدواعي اذا اجتمعا وجب الفعل ولا يوثر ذلك في امكانه فان قيل اذا كان ما يجب عنه
الفعل من الله تع بطل اختيار العبيد قلنا ما يجب الفعل عنده ان اردتم به خلق الاختيار
فيه فهذا مما لا نزاع فيه لانه لا يقتضي وجوب الفعل عنده فهو خارج عما نحن فيه وان
اردتم به تعلق قدرته واختياره بذلك الفعل فهذا ليس منه تع قطعا الدليل الثالث
ظاهر قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه تع نفى التعذيب مطلقا قبل
بعثة الرسول وارساله فدل ذلك على انه لا حكم عقليا قبل ورود السمع لانه لو كان الوجوب
ثابتا قبله للزم التعذيب بالاخلال لتحقق الوجوب وعدم الاتيان بالواجب المستلزمين
للتعذيب ولا يلزم من نفي نفس التعذيب نفي استحقاقه فيجوز ان يكون استحقاق التعذيب
ثابتا قبل ورود السمع بترك الواجبات العقلية التي من تركها استحق الذم والعقاب
لكنه تع بفضله وامتنانه التزم العفو عن ذلك واثبت وقوع التعذيب بمخالفة
العقل والسمع معا نعم ما ذكر يرد على من لم يجوز العفو بترك الواجبات كما هو
مذهب جماعة من المعتزلة فانه يلزم عليهم وقوع التعذيب قبل البعثة وقد نفاه تع في
الآية ولهم ان يجيبوا ايضا عن ذلك بان المراد بالرسول في هذه الآية النبي صم بل المراد
به العقل فيكون معنى الآية نفي التعذيب بترك الواجب قبل بعثة عقل يدرك الاحكام
الواجبة او المراد ما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل اليها الا التوقيف وحاصله
نفي التعذيب على ما يستقل العقل بادراكه كصوم العيد مثلا قبل بعثة الرسول للتوقيف
عليها فاندفع ما ذكرتم من الاستدلال لا يوجد حال الآية على المعنيين الاخيرين مخالف
الظ لانا نقول متعين خلاف الظ اذا قام الدليل القطعي على خلافه وهنا كذلك
فان دلائل الحسن والقبح العقليين قاطعة فيرتكب خلاف الظ لاجلها الدليل الثالث
قالوا لو كان حسن الافعال وقبحها ثابتا بالعقل للزم ان يكون الواجب تع غير مختار في الحكم
والتالي بط اما الاولى فلانه على ذلك التقدير تكون الافعال مختلفة في انفسها بالنظر
الى الاحكام فلو كان احد الحكمين راجحا في الفعل الخاص على الاخر كان الاخر مرجوحا والحكم
بالمرجوح خلاف المعقول فيكون قبيحا فلا يجوز عليه تع فتعين عليه الحكم بالراجح لان
تركه ايضا قبيح وهو ظ واذا كان متعينا عليه كان غير مختار فيه والجواب عن ذلك
بانا مشاع لا نيابة الحكم المرجوح لقيام صارف القبح العقلي لا ينفي اختياره كما ان وجوب
الاتيان بالحكم الراجح لقيام داعي الحسن العقلي لا ينفي الاختيار وقد استدلوا على ذلك
الاشاعرة

وهو النابي او استحقاق المدح او الزيادة او هو لنفسه ونقطع بعدمه
العقاب على شكر النعمة بل على كفرانها والقياس على اللعمد باطل لحقارتها
بالنسبة اليها معا فنظرف الاستر اما لغمر سبحانه غني وان حقرت عنده
نعم لكنها عظيمة عندنا فترك شكرها كفران فبطل كلام الحاجبي منه

ايضا بانه لو كان الحسن والقبح ثابتين للافعال في انفسها فالامر على الطلب لم يكن تعلق
الطلب بالفعل لذاته والتالي بط بيان الملازمة ان تعلق الطلب بالفعل ح موقوف
على ذلك الامر وما للشيء بالذات لا يتوقف على الغير واما بطلان التالي فلان الطلب
صفة ذات لا تعقل حقيقته الا متعلقا بمط والجواب ان تعلق الطلب بالفعل نسبة بينهما
موقوفة عليهما قطعا الا ان الطلب لا يمكن وجوده خارجا ولا ذهنا بدون المط متعلقا
فلذلك كان التعلق لازما وح نقول تعلق الطلب بالفعل لذاته ان اريد به انه لا يتوقف
على شيء مغاير للطلب فهو ممنوع كيف وقد وهو يتوقف على المط ايضا وان اريد به انه يستلزم
اباه بحيث يمتنع انفكاكه عنه فمم ولا ينافي ذلك تعلقه بالمط باعتبار الحسن او القبح فانه
على ذلك التقدير اما ان يجعل الحسن مبدا للفعل المط على ان يكون المط هو الفعل الموصوف
بالحسن من حيث هو كذلك وح يكون من تتمة المط فلا يلزم من توقف التعلق عليه
محذور واما ان يجعل غاية للطلب ولا امتناع ايضا لان وجود الطلب يتوقف عليه
فضلا عن تعلقه بالمط مسئلتان وجوب شكر المنعم عقلا لاستحقاق العقاب او
زوال النعمة بتركه الخ هنا مسئلتان الاولى وجوب شكر المنعم والمراد بالمنعم
الحقيقي اعني شكر الله تع وقد اختلف فيه فذهب المعتزلة واصحابنا الى انه واجب عقلا
وذهبت الاشاعرة الى انه واجب شرعا لنا دافع الضرر فيكون واجبا عقلا اما انه
دافع للضرر فلان نعمه تع على العبيد كثيرة فان كل عاقل اذا لاحظ نفسه يجد ان
عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة جسمانية وروحانية بما
لا تحصى ولا شك في كونها ليست منه وان من انعم عليه بمثل هذه النعم لا يمتنع ان
يكون اراد منه الشكر عليها وانه اذا لم يشكر سلبها عنه او عاقبه على عدم الشكر عليها
وهذا الاحتمال لازم الحضور على بال كل عاقل فيحصل له خوف العقاب او خوف زوال النعم
مع انه قادر على دفع هذا الخوف الذي لا مضرة له بشكر المنعم عليها ودفع الضرر واجب
عقلا لقضاء الضرورة بذلك ولانه من قدر على دفعه ولم يدفعه كان مذموما عند العقلا
ولا معنى للوجوب العقلي الا هذا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون شكر النعم واجبا
عقلا قالوا لو وجب لوجب لفائدة والتالي بط فكذا المقدم بيان الملازمة انه لو لا
يكون فيه فائدة يكون عبثا وهو قبيح عقلا فلا يكون واجبا واما بطلان التالي فلان
امر الفائدة دائر بين الله تع وبين العبد في الدنيا او الاخرة والاول بط لاستغنائه تع و
عدم احتياجه الى شيء والثاني ايضا بط لان الشكر منه فعل الواجبات وترك المحرمات

ذلك الا مشقة للنفس وما هو كذلك لا يكون فائدة دنيوية والثالث ايضا باطل لان امور
الاخرة من المغيبات التي لا مجال للعقل فيها والجواب عن ذلك اولا بمنع الملازمة و
نقول يجوز ان يكون الشكر واجبا لنفسه اي لكونه شكرا لا لفائدة غيره فانه لا يجب في
كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة اخرى والا لزم التسلسل بل بعض الامور ما يجب لذاته من
غير علة فان جلب النفع ودفع الضرر واجبان مطلوبان في انفسهما لا لامر اخر ولهذا يعد
العقلاء وجوب الشكر بكونه شكرا لا لشيء اخر سلمنا الملازمة لكنا نمنع بطلان التالي
ونختار ان الفائدة تعود الى العبد في الدنيا وهي الامن من العقاب في الاخرة والامن
زوال النعمة او نقصانها واستحقاق المدح لانه اذا شكر على ما انعم الله تع عليه
استحق المدح بين العقلاء حيث لم يضرب كشحا عن نعم الله تع او زيادة النعمة فان
بشكره يحصل له من الله تع زيادة على ما انعم عليه ويمكن اختيار ان الفائدة في ذلك
اخروية ومنع كون العقل مما لا مجال له فيها بناء على الحسن والقبح العقلي واعترض
الاشاعرة على الجواب المذكور بان ما ذكرتم من ان في مثل الشكر امنا من العقاب
معارض باحتمال العقاب على الشكر وبينوا ذلك بوجهين الاول انه تصرف في ملك
الغير بغير اذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تع والتصرف
في ملك الغير بغير اذنه مما يؤدي الى العقاب والجواب انا نعلم قطعا ان الشكر على النعمة
مما لا عقاب عليه وان كفران النعمة هو المستلزم للعقاب وهذا بديهي لا مرية فيه على
ان التصرف في ملك الغير انما يؤدي الى العقاب اذا كان تضررا فيه على المالك والمالك
هنا منزه عن الاحتياج الوجه الثاني ان الشكر على ما نعمه تع بمنزلة الاستهزاء
لحقارة الدنيا وما فيها بالقياس الى كبرياء جلاله فما مثله الا مثل فقير حقير حضر
مائدة ملك عظيم الشان يملك المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما من
الكنوز والذخائر فتصدق عليه بلقمة من الخبز فشرع ذلك الفقير بالمدح والثناء على
ذلك السلطان يطوف رؤوس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته لاجل الشكر على تلك
اللقمة ولا شك ان ذلك من الفقير مما يعد استهزاء بذلك الملك فيستحق العقاب
عليه فكيف ونعمه تع على العبد بالنسبة اليه تع اقل بكثير من تلك اللقمة بالنسبة
الى الملك وقد كان الثاني استهزاء فالاول اولى بالاستهزاء والجواب ان الاستهزاء بالنسبة
الى الملك انما كان لكون اللقمة حقيرة لا قدر لها بالنسبة الى الملك وللفقير معا
فحصل الاستهزاء بحال ذلك الملك فان الشاكر لما لم يكن لتلك اللقمة بالنسبة

عقلا اذ هي منافع بلا مفسدة والاذن في التصرف معلوم عقلا كالاستظلال
بجدار الغير وللتعلم باشتقاقها ق من اقتصر من النفس على اقل ما يحصل به الجوع ذما

اليه قدر وامثاله في نهاية الحقارة عنده فكان شكره وتحريك انملته عليها استهزاء
بالضرورة واما نعمه تع بالنسبة الى عبده فهي جليلة جسيمة لا يكاد يحصى كثرة فالتمثيل
اللائق بها هو ان يهب ذلك الملك العظيم لفقير مفقود جميع الاعضاء والحواس والمشاعر
محبوس في زاوية الخمول وهاوية الذهول جميع ما فقده ومنه ويخرجه الى فضاء واسع
ويتلطف عليه بانواع الاطعمة والاشربة والانكحة ونحو ذلك ثم ان ذلك الفقير لا يلتفت
الى النعم الواصلة اليه ولا ينظر الى شكر المنعم بها بل كان حاله بعد الوصول اليه كحاله في
زاوية الخمول ولا شك في ذمه عند العقلاء على ذلك فترك شكر العبد على ما هو
اكثر بكثير من هذه النعم الواصلة من كريم الحق والجواد المطلق اولى بان يكون محلا لذم
العقلاء في العاجل واستحقاق العقاب في الاجل هكذا بين مد ظله في الحاشية فيظهر
كلام الحاجبي انه لا استهزاء الشكر بالنسبة اليه تع حيث انه اشتبه في التمثيل لما هو
المناسب وجعل نعمه تع على عبده كاللقمة بالنسبة الى الفقير والحاصل انه نظر الى حال
الشكور فوقع في الغلط لان تلك اللقمة بالنسبة الى الملك اقل بكثير من نعمه تع على
العبد بالنسبة اليه لو نظر الى حال الشاكر والى حقارة تلك اللقمة بالنسبة الى الفقير و
كثرة تلك النعم بالنسبة الى العبد لتنبه على عدم صحة التمثيل وهذا هو التحقيق
المفضي الى سواء الطريق هذا وقد بينوا خوف العقاب على الشكر بوجه ثالث وهو ان
يكون الشكر قد لا يقع على النسق اللائق والطريق المرضي له تع فيستحق الشاكر بسببه العقاب ٣
والجواب انا نعلم قطعا ان المواظبة على الشكر والخدمة انجى واسلم من الاعراض الكلية
وما يقال ان ذلك انما يتم فيمن تيقن ذلك وتيقن الاعراض وهما غير حاصلين بالنسبة
اليه تع فجوابه ان الاقامة والمواظبة على ذلك لا عقاب عليه بالضرورة وانكار المشكور
مما يتيقن ذلك ولا يسوء الثانية الاشياء الغير الضرورية ومما لا يدرك العقل
فيها كثيرا لورود قبل الشرع غير محرمة الخ المسئلة الثانية من المسئلتين حكم الا ثانيا
الغير الضرورية والتحقيق في المقام ان نقول الاشياء اما ضرورية لا يمكن البقاء والتعيش بدونها وتفصيل الاشياء
كالتنفس كما في الهواء ولا خلاف في كونها غير ممنوع منها قبل ورود الشرع عند من يجوز
التكليف بما لا يطاق واما غير ضرورية يمكن البقاء والتعيش بدونها وهي عند المعتزلة
قسمان ما يدرك بالعقل حسنها وقبحها وتنقسم الى الاحكام الخمسة لانه ان اشتمل احد
طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب والا فان اشتمل على مصلحة فاما فعله
فمندوب او تركه فمكروه وان لم تشتمل على مصلحة ايضا فمباح وما لا يدرك العقل حسنها

وَلَحمها لكنّهما مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلاً فهذه قبل وُرود الشرع مما اختلف في حكمها فاكثر اصحابنا كالمص والسيد المرتضى والعلامة وغيرهم والمعتزلة البصرية على انها على الاباحة وذهب بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية الى انها على الخطر وذهب الشيخ المفيد رحمه الله من اصحابنا وابو الصبر في من العامة الى الوقف بمعنى انا نجزم ان هناك حكما ولم نعلم ماهو اباحة ام تحريم ولا خلاف بين هذه الفرقة وبين فرق من قطع على الخطر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالخطر كف لانه اعتقد انه مقدم على محرم مقطوع به ومن قال بالوقف انما كف لانه لا يامن من كونه مقدما على محظور قبيح وذهبت الاشاعرة الى انه لا حكم لها قبل وُرود الشرع لنا على الاول انها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والآجلة والاذن في التصرف معلوم عقلا فلانها لا مضرة في الانتفاع بها على المالك واما انها كان كذلك فهو حسن فلانا نعلم حسن الاستظلال تحت جدار الغير والنظر في مرآته اذا خلا عن امارات المفسدة وكان غير مضر بالمالك لان العلم بالحسن دائر مع العلم بهذه الاوصاف وهي موجودة فيما نحن فيه فوجب الجزم بحسنها وانها مباحة وهذا معنى قوله منافع بلا مفسدة فان قيل عدم حصول العلم بمفاسدها لا يوجب خلوها عنها لاحتمال اشتمالها على مفاسد غير معلومة ولم لا يجوز ان يكون احتمال المفاسد كافيا في كون الشيء قبيحا فلا يتم ما ذكرتم قلنا لو قبح الاقدام لاحتمال المفسدة لقبح الترك لاحتمال المفسدة ايضا وفيه وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما المستلزم لتكليف ما لا يطاق وايضا في كون الشيء قبيحا على مفسدة مشتمل على امارة واما احتمال المفسدة الخالية عن الامارة فلا يعتد بها الا ترى انهم يلومون من امتنع عن الجلوس تحت حائط محكم البنيان لا ميل فيه باحتمال سقوطه ويحكمون بان تجويز المضرة في الفعل من غير امارة على ذلك ملحوظ بظن اصحاب الجنون والسوداء ونحو ذلك وهذا يدل على ان الشيء اذا كان خاليا عن امارات المفسدة لا قبح فيه واعترض القائلون بالحظر بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح عقلا والجواب انا لا نسلم كونه تصرفا بغير اذن المالك فان الاذن فيه مثله معلوم بالعقل كالاستظلال بحائط الغير فانا نعلم قطعا اذنه في ذلك سلمنا لكن لا نسلم ان التصرف في ملك الغير مطلقا حرام انما هو فيما يتضرر به المالك وهو هنا منزه عن التضرر فلا يحرم ولنا ايضا انا نعلم قطعا

وفرعليه الرابد على احدى الثلاث في المسح والتسبيح متن

حسن التنفس في الهواء من العقلاء وان يدخلوا منه اكثر مما يحتاج اليه في الحيوة وان من رام الاقتصار على قدر ما يحتاج اليه في الحيوة فقط ذمه العقلاء على ذلك بل عدوه من المجانين والسفهاء وليس ذلك الا لكونه منفعة خالية عن المفسدة وذلك حاصل فيما نحن فيه فيكون حسنا الواقفون قالوا اذا تعارضت يجب التوقف قلنا قد بطل دليل الحرمة فيلزم الاخذ لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه مما لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصيته ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شيء آخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن فيها بالنظر الى الدليل فصل الواجب ما يستحق تاركه لا الى بدل ذما ولا نقض باخيرتي الاربع في الاربع لاعتبارها في الاوليين اذا تركتا للواجب تعريفات متعددة احسنها ما ذكره الاستاد المص هنا اعني ما يستحق تاركه لا الى بدل ذما والمراد ما يستحق به تاركه من حيث انه تاركه فان تعليق الحكم بالوصف يشعر بالعلية فخرج المندوب والحرام والمباح وكذا المكروه اذا كان تارك كل منها تارك الواجب ايضا على التعريف لان تاركها وان استحق الذم لكن لا بتركها بل بترك الواجب وقوله لا الى بدل ليدخل الواجب الموسع فان تارك احد جزئيات الفعل في جزء من الوقت اذا اتى ببدله اعني العزم عليه في ثاني الحال لا يستحق ذما نعم تاركه من غير ان ياتي ببدله الذي هو العزم عليه مستحق للذم وكذا الواجب الكفائي فان ترك فعله من البعض لا يوجب الذم مطلقا بل تركه من غير بدل اي من غير فعل البعض الآخر موجب للذم وكذا الواجب المخير فان تارك احد الخصال فقط لا يستحق ذما بل تاركه من غير ان ياتي ببدله من الخصال مستحق له والمراد من الذم المستحق هو ذم الشارع وقد عرفه القاضي بما يذم تاركه شرعا بوجه ما قال وانما قلنا بوجه ما ليدخل فيه الواجبات التي لا يذم تاركها كيف ما تركها بل يذم بوجه دون وجه كالموسع فانه يذم تاركه في جميع وقته ولو تركه في بعض الوقت وفعله في بعض لا يذم وكذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره في ظنه وكذا المخير فحافظ هذا القيد على العكس لكن اختل به الطرد اذ يدخل فيه صلوة النائم ولنا

ويكفي المسافر فانه يذم تاركها بتقدير انتفاء العذر اي حال اليقظة والذكر والحضر
فان اجاب عنها بالمنع من عدم وجوبها والحكم بانها واجبة لكن الوجوب قد سقط
لعذر والواجب المعرف اعم من الباقي وجوبه والساقط قلنا يرد عليه مثل ذلك
في الكفائي بنوع تاركه ما يذم تاركه على جميع الوجوه لكن الذم سقط بفعل البعض و
اذا عددت بالوجوب الساقط في الفعل للعذر وادرجته في افراد الواجب و
جعلت الحد صادقا عليه فلم لا تعتد بالذم الساقط على ترك فرض الكفاية لاتيان
الغير به وح لا حاجة الى قيد بوجه ما لادخال مثله وقد اجاب المحقق العضدي
عن الاعتراض الوارد على القاضي بان صلوة النائم لا تدخل في تعريفه بزيادة هذا القيد
اصلا بل هي باقية على خروجها عنه بخلاف الكفائي فانه خارج بدون هذا القيد عن
التعريف ويدخل فيه بسببه بيانه ان المراد ما يذم تاركه بسبب ذلك الترك الذي
هو تارك لها به اعني الترك حال النوم وانما يتعلق الذم بسبب ترك آخر هو الترك
حال اليقظة فهي خارجة عن الحد بقيد تاركه لا بقيد بوجه ما وبوجه ما لا يدخلها
لان النائم لا يذم على ترك صلوته حال النوم بوجه من الوجوه اصلا بخلاف
الكفائي فانه على تقدير ان يأتي به الغير او لا يأتي به لا يتغير تركه في ذاته وان تغير
بالامور الخارجة عنه كقيام الغير به او لا وتاركه لا يذم بسبب تركه الذي هو تارك
له به مطلقا بل على بعض الوجوه وهو ان لا يأتي به الغير في ظنه فلا بد من القيد لادخاله
في التعريف والحاصل ان ترك الصلوة للنائم حال النوم مغاير لترك الصلوة حال
اليقظة والترك الاول لا يوجب الذم اصلا فلا يصدق عليه التعريف بدون
ذلك القيد بخلاف الكفائي فان تركه على تقدير ان يأتي الغير او لا هو تركه
على تقدير ان لا يأتي به ولم يتغير في نفسه وان تغاير لامور الخارجة فيهما غير ان احد
المتغايرين اذا اريد ادخاله بقيد بلا بد لا يرد الآخر نقضا لخروجه به وفيه هذا غاية
توضيح الكلام قال الاستاد المحقق مد ظله في الحاشية ولي فيه نظر فان ترك الكفائي
حال ظن المكلف قيام الغير به مغاير لتركه حال ظنه عدمه ولا يذم بالترك الاول
وانما يذم بالثاني فتأمل وايضا من نذر صلوة ركعتين في هذا اليوم ان قدم زيد
فيه فان تركه قبل قدومه وبعده ترك واحد لا يتغير الا بالامر الخارجي اعني قدوم
زيد وعدمه فيصدق عليها قبل قدومه انها مما يذم تاركها بسبب تركه الذي هو
تاركه له بوجه ما انتهى اقول لحاصل النظر الاول ان الترك امر عدمي ولا تمايز في الاعدام

بالنظر الى انفسها انما تمايزها باعتبار الاضافة والحيثيات وح فكما ان ترك النائم حال
النوم مغاير له حال اليقظة كذلك ترك الكفائي المظنون معه قيام الغير به مغاير
لتركه المظنون معه عدم قيام الغير به فهنا تركان ايضا كالاول والذم انما يلحق باعتبار
الترك المقارن لعدم ظن قيام الغير به كما ان الذم في الاول انما يلحق باعتبار الترك
حال عدم النوم فبطل الفرق فان قيل غرض العضدي ان ترك الكفائي في حال خلو
الذهن عن الظن بقيام الغير به وعدمه ترك واحد في نفسه تغير بالامور
الخارجة عنه من قيام الغير به وعدمه بخلاف ترك النائم ويتم الكلام قلنا قيام الغير في
الواقع غير كاف في عدم ذم المكلف من دون تحصيل الظن به فيتم ما ذكرنا والاعتراض
الثاني وارد فان ترك الصلوة المنذورة قبل قدوم زيد وبعده ترك واحد لا يتغير
الا بالامر الخارجي فهي كالكفائي فيصدق عليها قبل القدوم انها مما يذم تاركها بوجه
اعني بعد القدوم مع انها ليست بواجبة وانا اقول مفاسد هذا التعريف كثيرة فان
الصلوة قبل دخول الوقت يصدق عليها انها يذم تاركها بسبب تركها الذي هو تارك
به على بعض الوجوه اعني في جميع وقتها ونحو ذلك هذا ويرد على التعريف المذكور في المتن
انه غير منعكس لخروج بعض افراد الواجب عنه فان الاخيرتين من الاربع الركعات المقصورة
في السفر يجوز للمصلي المسافر الاتيان بهما في احد المساجد الاربع اعني مسجد مكة و
المدينة وجامع الكوفة وحاير الحسين عليه السلم ويجوز له تركهما والاقتصار على الاولتين
فالواجب عليه هناك احد الامرين اما الاتيان بالاولتين فقط او الاتيان بالمجموع المشتمل على
الاخيرتين ايضا فالركعتان الاخيرتان واجبتان ولا يصدق عليهما ان تاركهما لا الى
بدل مذموم وايضا من مسح الرأس في الوضوء بثلاث اصابع كان قد اتى بافضل الواجبين
ومن مسح بواحدة كان قد اتى بالواجب ايضا فالمسح بالزائد على الواحدة واجب على الواحدة
ولا بدل له وايضا تسبيح الركوع اذا اتى به المكلف ثلثا كان قد اتى بافضل الواجبين وان
اتى بواحدة اتى بالواجب فالزائد على الواحدة لا بدل له ومثله تسبيح السجود والتسبيح في
مقام القراءة اذا كان زائدا على الواحدة والجواب عن الاول ان البدلية معتبرة في الركعتين
الاولتين اذا تركت الاخيرتان فانه لما كان الواجب احد الامرين اما الاتيان بالاولتين
فقط او الاتيان بالمجموع المشتمل على الاخيرتين كان الاتيان بالاولتين نائبا عن
الاتيان بالمجموع المشتمل على الاخيرتين ومثل هذا البدلية الذمية من الصلوة فكانت
البدلية للاخيرتين معتبرة في الاولتين فيصدق عليهما ان تاركهما لا الى بدل

عن ان ياتي بالاولتين مذموم وقس على ذلك ترك الزائد على احدى الثلث في
مسح الوضوء فانه ليس بلا الى بدل بل لا بدل هو الاتيان بالواحدة فقط فان الواجب
في المسح ايضا احد الامرين اما المسح بالواحدة او المسح بالزائد عليها واذا كان كذلك كان
داخلا في الحد وهكذا نقول في تسبيح الركوع والسجود فان ترك الزائد هنا ترك الى غير
بدل بل لا بدل هو الاتيان بالواحدة فان قلت هل يجوز قصد الاستحباب في شيء
من ذلك قلت اما الاخيرتان من الاربع والمسح في الزائد على الواحدة فلا يجوز فيه ذلك
اصلا واما التسبيح الزائد فيجوز قصد الاستحباب فيه والنقض به انما هو على تقدير
قصد الوجوب في الجميع ويجاب بما تقدم ويراد فالفرض المشهور
بين اهل الاصول مرادف الفرض للواجب لان الحنفية خالفوا في ذلك وجعلوا الفرض
لما ثبت بدليل قطعي كقراءة القران في الصلوة الثابتة بالاجماع والواجب لما ثبت
بدليل ظني كتعيين الفاتحة الثابتة بقوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب قالوا الفرض
عبارة عن التقدير لقوله تع فنصف ما فرضتم اي قدرتم واما الوجوب فهو عبارة عن
السقوط لقوله تع فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فالفرض اسم لما علم وجوبه بدليل
قطعي لانه يعلم منه ان الله تع قدره علينا بخلاف ما علم بالدليل الظني فانه ساقط
عنا ولا يعلم ان الله قدره علينا فكان مخصوصا باسم الواجب وفيه نظر فان الفرض
عبارة عن المقدر مطلقا علما او ظنا كما ان الواجب هو الساقط مطلقا علما او
ظنا فتخصيص كل واحد من اللفظين باحد المعنيين تحكم متى ظله فان
فعل في وقته المقدر اولا فاداء هذا تقسيم الفعل الواجب باعتبار وقته
وحاصله ان الفعل الواجب اما ان يكون له وقت مقدر شرعا او لا يكون والثاني لا
يندرج تحت شيء من الاقسام المذكورة والاول ينقسم الى اقسام اربعة لانه اما
ان يفعل في وقته المقدر له اولا او ثانيا او لا يفعل في وقته المقدر له بل بعده او
قبله فان فعل في وقته المقدر له شرعا اولا فهو الاداء فقوله اولا متعلق بفعل اي
فعل اولا ثم ان الوقت المقدر لا بد وان يكون اوله مبينا واما اخره فقد يكون مبينا
ايضا كوقت الظهر المبين بانه من الزوال الى غروب الشمس وقد يكون مبينا كوقت
الحج وصلوة الزلزلة للنبي او له سببهما الموجب لهما وفي الحاشية سواء كان اوله واخره
مبينين معا كوقت الظهر او اوله مبينا لا غير كما وقته العمر مثل صلوة الزلزلة او
الحج وههنا اشكال وهو انه يلزم على هذا انتقاض الطرد بالقضاء لان اول وقته فوت

الاداء والحاصل انه ان اريد بالمعين ما بين حداه معا انتقض العكس بالحج مثلا وان
اريد ما بين احد طرفيه انتقض الطرد بالقضاء وانا لم اظفر الى الان بما يحسم مادة
الاشكال بحيث يندفع عند الفيل والقال ويخطر بالبال ان الاولى ان يقال الاداء
ما فعل اولا في وقته المحدود طرفاه او احدهما لا للتدارك فاثبت فتامل انتهى قول
حاصل الاشكال ان اول وقت القضاء فوت الاداء فكان اول وقته مبينا فان اريد
بالوقت المقدر ما كان له حدان معينان من الشارع خرج الواجبات التي وقتها
العمر وان اريد به ما بين احد حديه الشامل لما بينا معا او واحد فقط دخل القضاء
لان اول وقته مبين فان قيل لما كان الحج اول وقت حصول الموجب له وكان وقته
مستمرا الى اخر العمر فكان له حدان اولهما اول وقت الحصول واخرهما اخر العمر فيصح ارادة
الشق الاول ولا يخرج الواجبات التي وقتها العمر عن التعريف قلنا ذلك الوقت
غير معلوم لاحد لاختلافه باختلاف الاعمار والتقدير يستدعي التعيين فلا يكون
مثل ذلك مقدرا وللقائل ان يقول التقدير بكفيه ادنى تمييز والعمر فيه ذلك فيجوز
ان يكون الوقت المقدر في الحج بالنظر الى كل شخص ما يحصل الظن بالحيوة فيه وذلك
كاف في التحديد المصحح لدخوله في الحد فان اجيب بان القضاء ايضا كذلك لان
اول وقته فوت الاداء واخره اخر العمر فكان داخلا ايضا قلنا ليس اخره اخر العمر فان
من مات وفي ذمته صلوة يصلي عنه قضا ايضا فعلى هذا يكون اول القضاء محدودا دون
اخره بخلاف الحج فانهما فيه محدودان فان قيل بعد موت المكلف بالحج لا يخرج وقت اداء
التدارك ايضا وليس بقضاء فكان اخره غير محدود ايضا قلنا فوقهم وقت العمر يدل
على التحديد والخروج هذا والكلام تامل فتامل ويمكن اختيار الشق الثاني بان
يراد الوقت المقدر مطلقا ويمنع دخول القضاء في الحد لان المتبادر من الوقت المقدر
له هو الوقت الاول لا ما هو اعم منه ومن الثاني لانا اذا قلنا ادى فلان الواجب
في وقته لا يفهم منه الا الوقت الاول له فالوقت المقدر حقيقة عرفية في الاول وان
كان الثاني وقتا ايضا فيكون حاصل التعريف ان الاداء ما فعل في وقته الاول المقدر له
فعلا اولا وان لم يكن كذلك فالقضاء متى ظله وثانيا للتدارك نقص فاعادة
هذا القسم الثاني ان يفعل ثانيا في وقته المقدر له شرعا للتدارك نقص في الفعل الاول فهو
الاعادة فالاعادة ما فعل في وقته المقدر له شرعا ثانيا للتدارك نقص في الاول
في الحاشية وههنا بحث لانه ان اريد فعله في وقت الاداء ينتقض العكس باعادة

القضاوان اريد فعله مطلقا انتقض الطرد بالقضا للتدارك نقص في الاول وايضا
ينتقض عكسه باعادة الوضوء والحج مع عدم النقص في الاول فالاولى ان يقال
الاعادة فعل ثانيا على نهج في الاداء والقضا لتدارك نقص او زيادة ثواب اتى
وبعضهم عرف الاعادة بانها ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل ويرد عليه جميع ذلك
واعلم ان العضدي جعل الاعادة قسما من الاداء واكثر الاصوليين على خلافه وعلى
ان الاعادة قسيم له والاستاد المص مد ظله في هذا الكتاب وافق الاكثر في ذلك
وهو الحق مد ظله او بعده بامر جديد فقضا الثالث ان يفعل بعد
وقته المقدر له بسبب امر جديد متعلق بالفعل وهو القضا فالقضا ما فعل بعد
وقت الاداء بامر جديد فقولنا بعد وقت الاداء خرج الاداء وقولنا بامر جديد
للتنبيه على ان القضا لا يكفي في فعله الامر بالاداء بل لابد من امر بالقضاء ومن
هنا تسمعهم يقولون القضا بامر جديد وياتي الكلام فيه ان شاء الله تع وعرفه
بعضهم بانه ما فعل بعد الوقت لتدارك ما سبق وجوبه مطلقا وهذا مطلقا
ليدخل قضا المسافر والحائض للصوم والولي عبادة الميت فانه قد سبق لكل منها
وجوب في الجملة وان لم يكن على المتدارك الرابع ان يفعل قبل وقته المقدر له باذن
من الشارع وهو تقديم والتقديم ما فعل قبل وقته المقدر له باذن من الشارع كزكوة
الفطرة عند الشيخ وبعض المخالفين حيث جوزوا تقديمها على وقتها بيوم او بيومين
بل جوزوا ذلك من اول الشهر واعلم ان العضدي لم يذكر التقديم بل نفاه حيث
قال والحاصل ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعل في وقته فاداء او بعده فان وجد
سبب يوجبه فقضا والا فغيرهما اورد عليه النقض بالزكوة المعجلة المقدمة على
وقتها وهو قول ورد عليه وما اعتذر والدفعه بانه ملك النصاب لما كان هو الجزء الاعظم
من سبب الوجوب جعل كانه السبب بتمامه واذا نزل منزلة السبب بتمامه كان وقتها
لذلك موسعا من حين ما ملكه الى الوقت المقدر فالزكوة لم تتقدم على الوقت
وانما وقعت فيه ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف وهذه الاقسام كما يجري في الواجب
يجري في المستحب ايضا والمراد بالمستحب الذي وقته الشارع وقتا والا
فالنوافل الغير الموقتة لا يجري فيها شيء من الاقسام فالمستحب الموقت ان فعل في
وقته المقدر اولا فاداء وثانيا للتدارك نقص في الاول فاعادة كاعادة نوافل النافلة التي
تنعقد جماعة بعد فعله افرادي وان فعل بعد الوقت فقضا او قبله باذن من

الشارع فتقديم كصلاة الليل في اول الليل وغسل الجمعة في الخميس ثم انك مما شرحنا لك
ظهر لك حدود الاقسام الاربعة في الواجب والمستحب مد ظله ولا نقض باداء مدرك
الواحدة واعادة المنفرد في جماعة وقضا مفسد الحج للموقتية بالنص والنقض به
والتضييق بالافساد يرد على كل من حد الاداء والاعادة والقضا شكوك اذا انه يجب اقول م
عند هما يرد على حد الاداء انه غير منعكس لخروج بعض افراد المحدود منه فان الصلوة
التي ادرك منها ركعة واحدة في الوقت اداء على المشهور ولا يصدق على المجموع فعل
في الوقت المقدر لخروج بعضه عنه وانما قلنا على المشهور فان من علمائنا من ذهب
الى انها بالجميع قضا لوقوعها في غير وقتها فان الركعة الاولى وقد وقعت في غير وقتها
اذ هو وقت الاخيرة وكذا ما عداها وبعضهم الى انها موزعة بعضها اداء كالركعة الاولى وبعضها
قضا كالباقي ولا نقض على هذين القولين لعدم كون المجموع اداء ومما يرد على حد
الاعادة انه يخرج عنه اعادة المنفرد في جماعة فان الاعادة على ما قلت هي ما فعل في
الوقت المقدر ثانيا للتدارك نقص والمعادة جماعة لا يتدارك بها نقص لوقوع الاولى
المذهب ومما يرد على حد القضا خروج قضا الحج الفاسد فان القضا على ما تقدم هو
ما فعل بعد وقته المقدر له شرعا والوقت المقدر للحج هو العمر بتمامه فلا يتصور فعله
من المكلف بعد وقته المقدر له شرعا والجواب عن الاول بان الصلوة التي ادرك منها
ركعة واحدة واقعة في وقتها لان وقتها ذلك لان الوقت لها بما علم بالنص الصحيح الناطق
بان من ادرك من الوقت ركعة فقد ادرك الوقت كله فانه يدل على ان ذلك الوقت وقت
لها فيدخل في الحد وعن الثاني بان النقص في الاولى قد علم بالنص عندنا وعند مخالفينا
ايضا اما عندنا فلما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق عم ان صلوة
الجماعة تفضل على صلوة الفرد باربع وعشرين درجة واما مخالفونا فقد رووا عن
ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلم صلاة الجماعة تعدل صلاة الفذ
بسبع وعشرين درجة فانه يدل على نقص الاولى وعن الثالث بان الحج وان كان وقته العمر
لكن المكلف لما شرع فيه فعله كان الواجب عليه اتمامه ولا يجوز له تاخيره عن ذلك
الوقت فكان وقته قد انحصر في ذلك الوقت الخاص وانقلب من السعة الى الضيق
فاذا لم يات به في ذلك الوقت صار الذي ياتي به بعد ذلك كانه واقع بعد وقته فصدق
عليه حد القضا لكونه بعد وقته المقدر له فاستقام العكس وقول هذا التوجيه يجري
في الصلوة في وقتها بعد افسادها مرة فيلزم ان تكون قضا بهذا التوجيه فانه لما ...

عليه واتمامها من دون تاخير انقلب سعتها الى الضيق والتزام ذلك فيلزم ان تكون
قضا بهذا الكلف اذا حرم بالصلوة في وقتها ثم افسدها واتى بها ثانيا في الوقت فانها
تكون قضا وسببه ان وقت الاحرام بها قد فات وبدل عليه انه لو اراد الخروج منها
لم يجز لا يخفى ما فيه فالاولى ان يجاب عنه بما قالوا ان الاطلاق القضا على مثل ذلك مجاز
فلا يرد على عكس التعريف لعدم كونه من افراد المحدود وربما يوجد ذلك في بعض نسخ
الكتاب مدظله فضل الموسع ما فضل وقته عنه والمضيق ما ساواه او نقص
عنه كقدر الركعة بعد غسل الحيض هذا تقسيم للفعل باعتبار وقته الفعل بالنسبة الى
وقته اما ان يكون مساويا له او ناقصا عنه او زايدا عليه ولا يتم التكليف بالاخير بمعنى
ايجاب الفعل الزايد في ذلك الوقت الناقص لانه من التكليف بما لا يطاق بل بمعنى ارادة
القضا او التكميل كما اذا طهرت المراة او بلغ الغلام وقد بقي من الوقت قدر ركعة فقط
فانه يجب فعله اما قضا او اداء كما عرفت فان كان الفعل مساويا لوقته كصوم رمضان سمي
واجبا مضيقا وان كان الوقت زايدا عليه سمي واجبا موسعا هذا هو المشهور في التقسيم
لكن الاستاد المص هنا جعل المضيق شاملا لقسمين من الاقسام اعني ما كان وقته
مساويا للفعل او ناقصا عنه لشمول المضيق لهما كما لا يخفى لا يقال التكليف بما نقص الوقت
عنه ممتنع لانه تكليف بما لا يطاق فكيف ادرجه في المضيق لانا نقول التكليف به بمعنى ايجاب
ايقاعه بتمامه في ذلك الوقت الناقص بديهي البطلان لا حاجة الى التعرض له وليس بمراد
هنا بوجه انما المراد انه متى وجد قدر الركعة من الوقت بعد غسل الحيض مثلا فان
المكلف مخاطب بان ياتي بالصلوة الكاملة مع ان وقتها المقدر لم يبق منه الا مقدار
ركعة فقط والحاصل ان وجود مقدار الركعة من الوقت مع كونه ناقصا عن الفعل منشأ
للتكليف بايقاع الصلوة اداء ان اوقع الركعة في ذلك الوقت وقضا ان اوقعها
بعد ذلك الوقت فالغرض من التكليف على الاول الاتمام وعلى الثاني القضا
مدظله والكل وقت للاداء وقيل للاول وبعده قضا كبعض الشافعية وللاخر وقبله
نفل كبعض الحنفية ولا هو مراعى كالكرخي بل الواجب احد الاشخاص المتماثلة المتمايزة
بالوقت اختلفوا في وقت الاداء للواجب الموسع فالمشهور وعليه الجمهور ان
كل الوقت وقت لادائه فايقاعه في اي جزء منه ايقاع في وقته وذهب بعض
الشافعية الى ان وقت الاداء اول الوقت اي الجزء الاول الذي يساوي الفعل وبعده
يكون قضا وذهب بعض الحنفية الى ان وقت الاداء اخر الوقت بقدر الفعل وقبل ذلك

اقوال

نفل مسقط للفرض كالزكوة المعجلة قبل وجوبها وهذا مذهب بعضهم واما محققوهم
فذهبوا الى ان بعض الوقت سبب لوجوب الاداء اي بعض كان قالوا التصدد لها لما
على ان جميع الوقت سبب للفعل ولا يجوز ان يكون كل الوقت سببا له لانه لو كان كذلك
فالصلوة اما ان تجب في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم تقدم المسبب على
السبب لان كون الكل سببا يقتضي انقضائه لتحصيل السببية وان وجبت بعده
لزم الادا بعد الوقت فتعين ان يكون البعض سببا ولا يتعين الاول بدليل الوجوب
على من صار اهلا في الاخر اجماعا وبينوا ان الجزء الاول من الوقت لا مزاحم له في السببية
فان وقع الفعل فيه استقرت السببية عليه والا انتقلت الى الثاني فان وقع فيه كان
هو السبب والا انتقلت وهكذا الى الجزء الاخير الذي يسع الفعل بتمامه وفيه وقع الخلاف
بينهم فعند زفر واتباعه ان السببية استقرت عليه ولا يجاوزه وعند غيره لا تستقر السببية
الا على اخر جزء منه يمكن فيه ايقاع شيء من الفعل قليلا او كثيرا فظهر ان كون اخر الوقت
وقتا للفعل انما هو مذهب بعضهم لا مذهبهم جميعا وذهب الكرخي من الحنفية الى
ان وقته اخر الوقت وليس الفعل في اول الوقت نفلا على الاطلاق بل هو مراعى بحال
المكلف فان بقي على صفة التكليف كان ما فعله في اول الوقت واجبا وان لم يبق كما اذا جن كان على
صفة التكليف فان كان ما فعله الا نفلا وهذا هو المشهور من المراعاة في مذهبه
وقد نقل عن ابي عبد الله البصري ان المكلف ان ادرك اخر الوقت وهو مكلف كان ما فعله
مسقطا للفرض والا كان فرضا ونقل ابو بكر الرازي ان الصلوة عنده انما يتعين وجوبها
باحد شيئين اما بان يفعل او بان يضيق وقتها وعبارة المص مدظله تشمل التفسيرات
وانا ابطلنا مذهب الشافعية والحنفية تعين ان الواجب على المكلف في الموسع ايقاع احد
اشخاص الفعل المتماثلة في الحقيقة فان الفعل المودى في جزء من الوقت المفروض مثل
المودى في الجزء الاخر في الحقيقة والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتحدة المتمايزة
بالوقت المفروض فان نسبة بعض تلك الافراد الى جزء من الوقت مميزة له عن البعض
باعتبار نسبته الى جزء اخر منه وان لم يكن الزمان من المشخصات والحاصل ان الواجب
هنا كالواجب المخير الا ان التخيير هناك بين الجزئيات المختلفة الحقيقة وهنا بين
المتفقة الحقيقة لنا ان وجوب الشيء مستفاد من الامر به والامر المتعلق بالفعل هنا مطلق
شامل لجميع الوقت غير مقيد بجزء من اجزائه وليس المراد تطبيق اجزاء الوقت على اجزاء
الفعل لبطلان ذلك اجماعا ولا ايقاع الواجب مكررا في كل جزء من اجزاء الوقت بل
المراد ايقاعه في احد تلك الاجزاء واذا كان كذلك كان كل جزء من اجزاء الوقت قابلا

لو كان حكم الامر ايقاع احد اشخاص ذلك الواجب المتماثلة في احد اجزاء الوقت الذي
جزء كان فتخصيصه باحد اجزاء الوقت تحكم فقوله مد ظله لاطلاق الامر معناه
ان الامر بايقاعه في ذلك الوقت مطلق غير مقيد بخصوص جزء منه كما يقيد بعض
الشافعية والحنفية فيكون القول به تحكما ولنا ايضا انه اذا لم يكن الكل وقت الواجب
على ما تقدم لكان الوقت جزءا معينا منه فاما اوله كما عليه بعض الشافعية واما آخره
كما عليه بعض الحنفية والثاني بط بكلا شقيه اما الاول فلانه لو كان الوقت هو الجزء
الاول لكان المصلي في غيره قاضيا فيكون اثما بذلك التاخير لتاخيره الواجب عن وقته
وهو مجمع على بطلانه وهو معنى قوله مد ظله وعدم الاثم في التاخير واما الثاني فلانه
المصلي — لو كان الوقت هو الجزء الاخير لكان في غيره مقدما للواجب على وقته فيكون صلوته بط
لبط الصلوة قبل الوقت وهو بط للاجماع على ان تلك الصلوة صحيحة واليه اشار بقوله
وبطلان الصلوة قبل الوقت وهو معطوف على عدم الاثم لا على الاثم اي بطلان الصلوة
قبل الوقت وصحة الصلوة الواقعة قبل الجزء الاخير من الوقت مما يدل على ان الوقت
ليست منحصرة في الجزء الاخير من الوقت بل ما قبله وقتها ايضا فبطل ما قاله الحنفية
لا يقال الحنفية انهم يقولون ان ذلك الوقت وقت تقديم اي وقت اذن الشارع بتقديم
الصلوة فيه كالزكوة المعجلة فلا يلزم من الصحة فيه كونه وقتها لانا نقول ذلك بط
فان الشارع جعل الزوال علامة لوجوب الاداء ووقتا له على الاطلاق وايضا نحن
نحن نعلم قطعا ان المصلي في اول الوقت ممتثل بها لكونه اتيا بها في وقتها لا لان
الشارع اذن في تقديمها وايضا هم يدعون انها في وقت التقديم نفل مسقط للفرض
ايضا — وذلك فاسد لانهم اختلفوا في ان الافضل هو اول الوقت او آخره ولو كانت في الاول
نفلا لما اختلفوا في ذلك فان المعلوم ان الفرض والنفل لو استويا في المشقة كان
الفرض افضل فهذا يدل على وجوبها في جميع الوقت وهو يستلزم كون الجميع وقتا لا
لا للتقديم وايضا الشافعية قالوا لو لم يكن الاول وقت وجوب الاداء لكان الاتي بالفعل
فيه اتيا في غير وقته فلم يكن مجزيا والجواب منع الملازمة فان الوقت مستمر من الاول
الى الجزء الاخير فلا يلزم من عدم كون الجزء الاول على التعيين وقت وجوب الاداء عدم
الاجزاء فيه بل الاجزاء فيه متحقق بسبب انه من اجزاء وقت الفعل الحنفية قالوا لو وجب
الفعل في اول الوقت لكان المكلف عاصيا بتاخيره لترك الواجب والتالي بط والجواب
يمنع الملازمة ايضا كالاول مد ظله ثمة الشيخ والمرتضى رحمهما الله على
التخيير الى الضيق بين الفعل والعزم عليه ووافقهما ابن زهرة وابن البراج وهو

توى خلافا للمحقق والعلامة واتباعهما لنا خلو تركه عن بدل في الجواز ولا اثم فيخرج
عن الوجوب ولزوم تساويه قبل الوقت وفيه القائلون بان جميع الوقت
وقت للواجب الموسع قد اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه يجب على المكلف في كل جزء
من اجزاء الوقت اما الفعل او العزم عليه في ثاني الحال وهكذا الى ان يضيق الوقت
ويبقى منه قدر ما يسع الفعل وح يتعين عليه الفعل والحاصل انه مخير بين الفعل
في ذلك الجزء او بدله وهو العزم عليه فيما بعد وانه اذا لم يات بالفعل في جزء وجب عليه
فيه العزم عليه في ثاني الحال وهذا مذهب اكثر اصحابنا كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة
وابن البراج واختاره الاستاد المص مد ظله هنا وهو الحق ومنهم من ذهب الى انه
لا يجب العزم على الفعل في ثاني الحال وانما الواجب على المكلف ايقاع الفعل في احد
اجزاء الوقت وهو مذهب بعض اصحابنا كالعلامة والمحقق واكثر العامة لنا
ان السيد اذا امر عبده باسراج الدابة ولم يسرجها في الوقت الحاضر ولم يعزم على
اسراجها في الوقت المستقبل فانه يعد معرضا عن امر سيده والاعراض عن الامر حرام وترك
الحرام واجب وح يجب عليه اما الفعل او بدله وهو العزم عليه في ثاني الحال لا لاختصاص
البدلية اجماعا ولان كل من قال بالبدل قال هو العزم فلو ثبت بمعنى اخر كان
ثالثا وهو بط ولنا ايضا انه لو جاز تركه من غير بدل هو العزم عليه في ثاني الحال لم يكن
واجبا والتالي بط اما الاولى فلان الواجب على ما تقدم هو ما يستحق تاركه لا الى بدل
بدل دما وح فلو مات المكلف في اثناء الوقت فجاءة قبل الفعل كان غير مستحق للذم
لكونه غير اثم مع انه ترك الفعل لا الى بدل فلا يصدق عليه انه تاركه الى بدل يستحق الذم
فلا يكون واجبا واما الثانية فظ لانها خلاف المفروض ولنا ايضا انه لو جاز تركه
من غير بدل لزم تساوي حاله قبل الوجوب بحاله بعده والتالي بط اما الاولى فلانه
قبل الوقت كان تركه لا الى بدل جائزا فلو كان بعده كذلك كانا متساويين واما
الثانية فظ وللفرق بينهما فانه قبل الوقت غير مخاطب بالامتثال اليه وبعده مخاطب به
وخو خلف استدلوا على بطلان بدلية العزم بثلثة ادلة الاول لو كان العزم على
الصلوة بدلا عنها لكان مساويا لها في جميع الامور المطلوبة والتالي بط اما الاولى فلان
بدل الشيء هو ما ساواه في جميع الجهات المطلوبة منه وما لا يساويه كذلك لا يكون بدلا
واما الثانية فلانه يستلزم سقوط التكليف بالصلوة واما مع الاتيان بالعزم وهو
بط اجماعا الثاني ان الامر انما ورد بالفعل في الوقت فقط وليس في ذلك دلالة على

ايجاب البدل الذى هو العزم فاذ لا دليل على وجوبه وما لا دليل عليه يمتنع
التكليف به والا لكان تكليفا بما لا يطاق وحيث انه تكليف بما لا يمتنع من المكلف
الاطلاع عليه واذا كان كذلك كانت البدلية منتفية ا لثالث انا نقطع بان من
صلى الظهر مثلا فى اثناء الوقت كان ممتثلا بالبدلية عالم به وليس ذلك الا
بكون المأتى به صلوة بخصوصها لا بكونها بدلا على العزم ولو كان القول بالبدلية
صحيحا لكان الامتثال بسبب كونها بدلا والجواب عن الاول ان العزم على الفعل بدل
عن ايقاعه فى كل جزء من الوقت قبل حصول الضيق لا انه بدل عنه مطلقا اى فى
جميع اجزاء الوقت فان اردتم بقولكم بدلية العزم موجبة لسقوط التكليف
بالفعل عند الاتيان بالعزم ان التكليف بالفعل يسقط فى جميع الوقت عند الاتيان
بالعزم فهو ممنوع كيف ونحن نقول العزم على الفعل فى كل جزء من الوقت بدل عنه فى
ذلك الجزء الى وقت الضيق فيتعين الفعل من غير بدلية العزم وان اردتم به سقوط
التكليف به فى الاجزاء التى قبل الضيق فمسلم ولا قصور فان الوقت ما دام واسعا يكون
الاتيان بالعزم فى كل جزء منه مسقطا للتكليف به فيه الى وقت الضيق وحينئذ
فيتعين الفعل وثبوت البدلية قبل القول انا نقطع بان الواجب حينئذ اذا اتى به فى اول
الوقت يخرج عن العهدة ولا يلزم الاتيان فى الاخر وان بدل الواجب ما يقوم مقامه
فى الخروج عن العهدة فلو كان العزم بدلا عنه لكان تحققه فى اول الوقت مسقطا له
بالكلية وما ذكرتم انما يصح ان لو وجب ايقاعه فى كل جزء وكان العزم بدلا عنه الى حين
الضيق وليس كذلك اقول فيه نظر اما اولا فلان هذا القائل لم يتفطن لهذا المذ
فان القائل بوجوب التخيير بين الفعل والعزم لم يقل ان الواجب فى ذلك الوقت
واحد فقط بل هو حد لم يزل الى ان يضيق الوقت فيتعين الفعل كما بينا واما
ثانيا فلان الخروج عن العهدة بالاتيان بالفعل فى اول الوقت من غير لزوم الاتيان
به فى الجزء انما هو لان الواجب عليه الاتيان بالفعل فى احد اجزاء الوقت وهو الواجب
اصالة لكنا اذا تركه فى احد الاجزاء قبل الضيق يجب عليه فيه الاتيان ببدله
واما ثالثا فلا يخفى ما فى الملازمة اعنى قوله لو كان العزم بدلا لكان من الدفع ثم
الاتيان بالعزم فى كل جزء من اجزاء الوقت بدلا عن الفعل فى ذلك الجزء الى وقت
الضيق ومسقط للتكليف به فيه واما عدم سقوطه فى الجزء الاخير فانه لا بدلية
هنالك واما رابعا فلان ما ذكر انما يصح ان لو وجب الح لا يخفى فساده فان الخطا قوله

بايقاع

بايقاع الفعل فى احد الاجزاء لما كان متوجها الى المكلف فى كل جزء من اجزاء الوقت
الى ان يفعل وكان العزم بدلا عنه الى وقت الضيق كان الاتيان به مسقطا للاتيان
بالفعل فى ذلك الجزء الى وقت الضيق وكان ما ذكروه صحيحا وعن الثانى بان
ما ذكرتم من قولكم انه ليس هنالك الا الامر بالصلوة فقط من غير دلالة على
البدلية ان اردتم به انه لا دليل اصلا على البدلية فهو ممنوع كيف وقد اقمنا
الدليل على ثبوتها وانها لو لم تكن لخرج الواجب عن الوجوب وان اردتم به انه ليس
فى الامر بالصلوة دلالة على ذلك فمسلم ولا يجدى نفعا فان خلو الامر عن الدلالة على
البدلية لا يمنع من ثبوتها بدليل اخر غيره ونحن قد اقمنا الدليل عليها فتكون ثابتة
وعن الثالث بان جهة البدلية انما تكون ملحوظة فيما اذا كان التخيير بين الفعل والعزم
ابتداء اى كان كل منهما فى مرتبة واحدة كخصال الكفارة التى هى فى مرتبة واحدة وليس
هنا كذلك فان الواجب هنا بحسب الاصل انما هو الصلوة فقط لكن المكلف اذا تركها
قبل وقت الضيق يجب عليه العزم على الاتيان بها ثانيا بدلا عنها فالترك فى ذلك
الجزء سبب لوجوب العزم والعزم تابع مسبب عن ترك الواجب اصالة فما هو الا كتحصيل
الظن بوقوع الواجب كفاية اذا ترك المكلف ولم يات به فانه اذا لم يات بالكفائى يجب
عليه تحصيل الظن بوقوعه ليخرج عن عهدة التكليف فكان الشارع قال للمكلف اوجبت
عليك الصلوة فيما بين الدلوك والغروب وجوبا موسعا الى وقت الضيق فاذا تركتها
ولم تات بها فى شئ من اجزاء الوقت قبل الضيق يجب عليك العزم على الاتيان
بها فيما بعده كما لو قال له اوجبت عليك الصلوة على الميت لكنك اذا تركتها ولم
تات بها لم تخرج عن عهدة التكليف الا بتحصيل الظن بوقوعها غايته انه لا يكون بدلا
حقيقة كما فى خصال الكفارة فينبغى المناقشة معنا فى اطلاق البدلية عليه ولا مشاحة
فى ذلك وقريب مما ذكرنا ما قال السيد المرتضى رحمه الله فى الذريعة حيث اجاب
عن ما قيل انه لو كان بدلا لما ثبت حكمه مع القدرة على المبدل منه كالتيمم مع الماء
بان ما ذكرتم خلاف فى عبارة وليس يجوز ان يقول الحكيم للمكلف اذ يترك فعل
الصلاة فى اول الوقت الا بفعل ما يقوم مقامها ولا يذكر البدل الا هى الحاصل
انا نقول يجب على المكلف ايقاع الصلوة فى احد اجزاء الوقت فاذا لم يوقعها
وجب عليه ان ياتى بالعزم على الفعل فى كل جزء ترك الفعل فيه الى وقت الضيق
وح فلا يصح الاتيان بالعزم بل يجب الفعل ولا ندعى ان العزم بدل حقيقة كما فى خصال

الكفارة وماذكره من ملاحظة البدلية حال الامتثال بالصلوة انما يتم لو اعتبار
البدلية حقيقة كالخصال ممتثل قطعا الا من جهة وليس كذلك على ان القطع بالامتثال
لا من جهة البدلية لا يوجب عدمها في الواقع فان المكفر باحد الخصال ممتثل قطعا
لا من جهة البدلية وهذا قد استدل الخصم ايضا على عدم وجوب العزم بدلا بان
العزم على الفعل من احكام الايمان يثبت مع ثبوته وينتفي مع انتفائه فهو واجب
لذلك لا لكونه بدلا عن الفعل ولهذا كان واجبا قبل الوقت مع انتفاء وجوب الفعل
ح حتى انه لو جوز ترك واجب تعمدا بعين سنة كان اثما والجواب ان كونه من
احكام الايمان لا ينافي كونه بدلا في وقت خاص اعني وقت ترك الفعل قبل الضيق
ووجوبه قبل الوقت لا يمنع من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل بدلا عن شيء
في وقت دون اخر وقد استدل ايضا بانه لو كان له بدلا من الفعل للتعدد البدل
مع وحدة المبدل منه وهو باطل اما الاولى فلوجوب العزم في كل وقت لم يفعل الواجب
فيه فهو متعدد والواجب واحد واما الثانية فلان البدل تابع للاصل فاذا
كان واحدا مرة كان البدل كذلك والجواب منع الاولى فان العزم في كل جزء بدل
عن ايقاع الفعل فيه لا عن نفس الفعل فيكون العزم في الجزء الاول بدلا عن ايقاع
الفعل فيه والعزم في الجزء الثاني بدلا عنه فيه وهكذا الى الجزء الاخير الذي لا يكون
العزم بدلا فيه ولا شك في تعدد البدل والمبدل منه هو جزئيات الفعل
المتعددة في الحقيقة المتميزة بالزمان لانه في كل وقت يجب عليه ايقاع احدى
الجزئيات او العزم وحاصله ان المكلف مخير في كل جزء بين ايقاع شخص من تلك
الجزئيات وبين العزم فاذا اتى بذلك الشخص اتى بالمبدل منه وخرج عن
العهدة وان لم يات به فيه وجب عليه العزم وفي الجزء الثاني مخير ايضا بين ايقاع
شخص منها وبين العزم وهكذا الى ان يتضيق فيتعين الفعل فظهر تعدد المبدل
منه واستدل ايضا بان العزم من افعال القلوب ولم يعهد من الشارع جعل مثلها
بدلا عن الافعال والجواب انه محض استبعاد لا يرفع الوقوع على ان التوبة هي الندم
وهي من افعال القلوب ومع هذا جعلت بدلا عن ما فرط المكلف من الافعال
الواجبة حالتا لكفر الاصلي   مطلقا ثمة ظن الموت في جزء من
الوقت يعصي بتركه قبله ان مات وان بقيا ففي العصيان نظر وهو اداء او
القاضي قضاء   الواجب الموسع منه ما وقته العمر كالحج والنذور المطلقة

ونحوها ومنه ما ليس كذلك كصلوة الظهر مثلا والبحث يتعلق بكل منهما اما ما ليس
وقته العمر كصلوة الظهر مثلا فالمكلف اذا ادرك وقته وحصل له ظن بالموت في جزء
منه فلا يجوز له تاخير الفعل الى ذلك الجزء فلو اخره الى ذلك الجزء ولم يفعل ومات
كان عاصيا بالاتفاق لان ذلك الوقت بحسب ظنه قد تضيق عليه والتكليف بالفروع
دائر مع الظن فيتعين عليه الفعل في ذلك الوقت ولا يجوز تاخيره عنه اما لو
اخر المكلف الفعل الى الوقت الذي ظن فيه ولم يمت وكان الوقت باقيا ايضا   الموت م
وهو المراد من قوله بقيا فهل يكون عاصيا بذلك التاخير ام لا الاصح العصيان
لانه مكلف بظنه وبحسب ظنه قد تضيق عليه الوقت فكان بتاخيره عاصيا ويحتمل
العدم لان بقاءه في ذلك الجزء كاشف عن خطا ظنه وهو ضعيف وهل الفعل
ح اداء او قضاء الجمهور على انه اداء لوقوعه في الوقت المقدر له شرعا والاوقات
الاداء والقضاء يدوران مع الوقوع فيه او بعده وقال القاضي ابو بكر ان الفعل
ح قضاء لوقوعه بعد وقته بحسب ظنه وهو ان اراد اطلاق اسم القضاء عليه فلا
بحث معه في المعنى وان اراد وجوب نية القضاء فهو ضعيف جدا لوقوعه في
وقته المقدر له شرعا الموجب لكونه اداء وما هو الا كمن ظن قبل دخول الوقت
انه لم يبق منه الا قدر الفعل فانه يجب عليه الاتيان به ويعصي بالتاخير فلو
اخر وظهر بقاء الوقت فانه يوقعه اداء اتفاقا ولا اثر للعصيان بالتاخير في كونه
اداء والحاصل ان القضاء مخصوص بما عين وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل
قال في الحاشية ومن هذا القبيل ومن جامع امراة يظن انها اجنبية فظهرت
زوجته او قتل رجلا يظن انه بريء فظهر انه قاتل ابيه انتهى وفروع هذه المسئلة
كثيرة هذا حكم ما ليس وقته العمر اما ما وقته العمر من الواجب الموسع فهو مساو
لغيره مما كان اخر وقته معلوما في جميع الاحكام المذكورة سابقا فاذا حصل له
ظن الموت يجب المبادرة الى الفعل ويعصي بالترك ان مات ولكن لو حصل له
ظن بتعذر وقوع الفعل في وقت فانه لا يجوز تاخيره عن ذلك الوقت وغيره
ذلك من الاحكام هذا كله مع ظن الموت واما اذا ظن السلامة في جزء من الوقت
واخر المكلف الفعل اليه ومات فجاءة فانه غير عاص سواء كان ذلك الواجب مما وقته
العمر او مما اخره معلوم لانه اذن له في تاخيره اصلا لم يكن موسعا وان جاز فلا
عصيان مع الموت فجاءة لانه لا اثم بالجائز ولا يمكن ان يتوجه جواز التاخير مشروط

بالسلامة لان ذلك غير معلوم لاحد والجهالة تمنع من الاشتراط الكل لحاجبي فرق
بين ما وقت العمر وبين غيره وحكم بان من مات فجاة قبل فعل ما وقته العمر كان
عاصيا واما غيره فقد وافقنا على عدم العصيان بالموت فجاة في وقته وذكر
في بيانه انه لو لم يعص لم يتحقق الوجوب فيه فانه اذا كان جايز التاخير مع ذلك
اذا مات لم يعص فاين وجوبه بخلاف ما غيره فان جواز تاخيره الى ان يتضيق الوقت
وتعين الوجوب وفيه نظر لانه ينتقض بما اخر وقته معلوم وذلك لانه يجوز
تاخيره الى وقت الضيق فلو مات في الاثناء قبله فجاة كان غير عاص فلم يلزم ان
لا يتحقق وجوبه يظهر فيما اذا تضيق الوقت قلنا هذا بعينه جوابنا فنقول تحقق
الوجوب في مثل ذلك يظهر فيما اذا ظن الموت فانه حينئذ يتعين وجوبه والحق ما ذكره
الاستاد المصنف من عدم العصيان بشيء منهما لاقتضاء التوسعة ذلك فالتفرقة
تحكم   فصل الواجب الكفائي ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا او ظنا
شرعيا   الفعل الواجب باعتبار فاعله ينقسم الى فرض كفاية وفرض عين
لانه ان تعلق غرض الشارع بوقوعه من كل واحد من المكلفين بعينه او من واحد
معين كخصائص النبي صلعم فهو فرض عين كالصلوة وان كان المقصود من ايجابه
ايقاعه مع قطع النظر عن الفاعل المباشر له فهو فرض كفاية كالجهاد فان الغرض
منه اذلال الكفار واعانة المسلمين وهو قد يحصل بفعل البعض فالواجب كفاية
هو ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا او ظنا شرعيا والمراد بالظن الشرعي ما
نصبه الشارع حجة كشهادة العدلين لا العدل الواحد فعلى هذا سقوط التكليف
بما انما يكون مع القطع بفعل البعض له او الظن الشرعي به فلو حصل لطايفة
ظن بوقوعه وطايفة اخرى لم يحصل لها ذلك الظن وجب على هذه الطايفة
دون الاولى واذا حصل لكل طايفة ظن بعدم فعل الغير له وجب على الجميع واذا
حصل لكل طايفة ظن شرعي بان الغير قد فعل سقط عن الكل لكن اذا حصل هذا
الظن للجميع لم يعم بواحد فهل يسقط الوجوب ام لا فيه نظر اذ يلزم منه ارتفاع الوجوب
قبل ادائه من غير نسخ وبدفعه ان سقوط الوجوب قد يكون بغير النسخ كاسقاط السيد
احراق الميت الرافع لوجوب الغسل وحيث اشترطنا القطع او الظن الشرعي بوقوعه
فلو اخبرنا واحد بوقوع الصلوة على الميت لم يسقط عنا لعدم حصول الظن الشرعي
بذلك اما لو صلى عليه واحد مكلف فهل يسقط الوجوب بذلك عنا مطلقا او لو

ووجوب الكل مسقطا بالبعض او واحد معين عند الله ينفي التخيير الجمع عليه والمحال
ايقاعه غير معين والواجب احد الابدال الصادق على ايها شاء او يحصل الكلي كالكفاية
فيما ليس من جزئياته والاجماع على تاثيم الكل بترك الكفائي فارق متن

كان اثنى او يشترط فيه العدالة اشكال ينشا من عدم قبول خبر الفاسق لوجوب التثبت عند خبره ومن صحة صلاة الفاسق في نفسها هذا هو
المشهور في الحكم وفيه اشكال ينشا من ان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص
خاص او بدلالة عقلية ولا شيء منهما فيما نحن فيه ولان الوجوب معلوم والمسقط بينهما
مظنون والعلم لا يسقط بالظن فتامل فيه اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا
في الواجب الكفائي هل هو واجب على الجميع او على بعض غير معين فالمشهور عند
اصحابنا واكثر علماء العامة وهو الحق انه واجب على الجميع اي كل واحد من المكلفين
لكنه يسقط بفعل البعض وذهب الشافعية الى انه واجب على بعض غير معين لبعضهم
لنا ان الجميع اذا تركوا استحقوا الذم وتعلق بهم الاثم اجماعا ولا معنى للوجوب
على الجميع الا ذلك قالوا لو اقتضت وجوب واحد مبهم كخصال الكفارة فيثبت
الوجوب على بعض مبهم لان الابهام غير مانع من تعلق الوجوب وهنا يسقط
بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم والجواب الفرق بينهما فان
وجوب واحد غير معين من اشياء يستلزم الاثم بترك واحد غير معين منها
وهو معقول واما الوجوب على بعض غير معين فهو يستلزم اثم بعض غير معين
وذلك غير معقول عندكم ايضا لانكم تحكمون باثم الجميع على ترك البعض قالوا ثانيا
قال تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين وهو صريح في وجوب
النفر على طايفة غير معينة من كل فرقة اما الوجوب فمستفاد من كلمة لولا الداخلة
على الماضي لدلالته على التنديم واللوم واما عدم التعيين فمن تنكير طايفة
والجواب ان المراد من الاية ان نفر الطايفة مسقط للوجوب عن الجميع جمعا بين
دليلنا القاطع الدال على الوجوب على الجميع وهذا الدليل النافي بظاهره
لذلك بحمل هذا على ما قلنا ليحصل الجمع وقد استدلوا ايضا بانه لو وجب على
الجميع ما سقط بفعل البعض والثاني باطل بالاجماع فكذا المقدم والجواب منع
الملازمة فانه لا استبعاد في سقوط الواجب عن مكلف بفعل غيره مد
ظله فصل الواجب المخير ما عين له الشارع بدلا من غير نوعه اختيار المخرج
بالتعيين احراق الميت وبالثاني صوم المسافر والموسع الكفائي وبالاخير
الوضوء ونحوه   الواجب باعتبار نفسه ينقسم الى معين ومخير لان الامر
ان تعلق بمعين نوعا كالصلاة كان المامور به واجبا معينا والا فهو الواجب

المخير وهو ما عين الشارع بدلا من غير نوعه اختيارا اى ما عين له بدلا وكان
بدله قائما مقامه حالة الاختيار فبقولنا ما عين له الشارع يخرج احراق الميت
بالنار بحيث يصير رمادا فانه وان قام مقام التغسيل فى براءة الذمة بمعنى ان
احراقه مسقط لوجوب تغسيله وقائم مقامه لكن الشارع لم يعين الاحراق
بدلا من الغسل وبقولنا من غير نوعه يخرج صوم المسافر وكذا صوم المريض فان
الشارع وان عين له بدلا وهو الصوم فى الحضر والصحة لقوله تع ومن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر لكن هذا البدل من نوع المبدل منه
وكذا يخرج الواجب الموسع لان الواجب فيه بناء على ان ما هو الحق احد الاشخاص
المتماثلة الحقيقة المتمايزة بالزمان فكل شخص منها له بدل لكن ذلك البدل
من نوعه وكذا الواجب الكفائى فان فعل بعض المكلفين يقوم عن فعل الباقين
والخروج عن عهدة التكليف وبراءة الذمة فهو بدل عن فعل الباقين لكن هذا
البدل من نوع المبدل منه وبقولنا اختيارا يخرج الوضوء ونحوه كصوم بدل
الهدى فان الوضوء وان صدق عليه انه مما عين له الشارع بدلا من غير نوعه
وهو التيمم لكن ليست البدلية فى الاختيار بل حالة الاضطرار وعدم الماء ومن
هذا القبيل الكفارات المرتبة اقول بقى شئ وهو ان الواجب المخير عند المصنف
طلب كما سيجئ بيانه قريبا ان شاء الله تع هو حصة لا بدل الا الى الامر الكلى الصادق
على كل واحد من الاشخاص وهو لا يصدق عليه انه مما عين له الشارع بدلا نعم يتم
هذا على القول بان الواجب المخير كل من تلك الاشخاص بمعنى انه لا يجب الجميع ولا
يجوز ترك الجميع كما هو مذهب العلامة والسيد المرتضى رحمهما الله واكثر المعتزلة
اذا عرفت هذا فنقول لا نزاع لاحد فى ورود الامر بواحد من الامور المتعددة
على سبيل التخيير بحسب لفظ كخصال الكفارة لكنهم اختلفوا فى المامور به
الواجب منها فالمشهور بين الجمهور ان الواجب واحد منها لا بعينه وخصوصيته
وذهب بعض المعتزلة الى وجوب الجميع بحيث يثاب على كل واحد لو اتى بالجميع
ويعاقب على كل واحد لو ترك الجميع ولو اتى بواحد سقط عنه الباقى وهذا
مذهب شرذمة منهم لا يعتد بها والاكثر على وجوب الكل على البدل بمعنى انه لا
يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع بل له فعل ايها شاء وانما يثاب على فعل واحد
ويعاقب على ترك واجب واحد لو ترك الجميع من غير ان يكون هناك سقوط

وجوب لو اتى ببعض منها وهذا قريب من مذهبنا لا نزاع مع الشرذمة لنا معهم
فى المعنى للاتفاق على حصول الثواب بواحد فقط والعقاب على واحد فقط
انما النزاع مع الشرذمة الاولى يرشدك الى ذلك عبارة الاستاد المص مد ظله
مسقطا بالبعض وهو على صيغة المفعول وذهب الى ان الواجب واحد معين
عند الله دون الناس وهو ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة الى المكلفين
وهذا قول مبهم القائل تبرأ كل من المعتزلة والاشاعرة منه بنسبته كل منهما
الى الاخر وقيل الواجب واحد معين لا يختلف لكن الوجوب يسقط به وبالاخر
وقول المص او واحد معين يشملهما لنا ان الامر فى مثل ذلك داير بين وجوب
واحد لا بعينه وبين وجوب الجميع وبين وجوب واحد معين والاخيران باطلان
فتعين الاول اما وجوب الجميع فلان الاجماع واقع على ان المكلف مخير بين الخصال
مثلا ايا ما فعل يخرج عن عهدة الوجوب به فكان نافيا الوجوب الجميع فان
قلت هم يدعون سقوط الوجوب بفعل البعض فالخروج عن العهدة غير مناف
لوجوب الجميع قلنا الاجماع واقع على ان الاتى باى الخصال كان آتيا بالواجب لا
ببدله على ان عدم وجوب الجميع بنية عليه حرمة الجمع بين الامور فى
بعض الموارد واما وجوب واحد معين فلان التعيين يقتضى عدم جواز
تركه والتخيير يقتضى جواز تركه وهما متنافيان فيكون ثبوت احدهما رافعا للاخر
فلو ثبت التعيين ارتفع التخيير وقد وقع الاجماع على ثبوته فيكون التعيين منتفيا
فان قلت لا نم ان التخيير ينافى التعيين لجواز ان يكون الواجب معينا والله
تع خير المكلف بين امور بناء على انه تع علم ان المكلف لا يختار الا ما هو الواجب
عليه من غير اخلال به قلنا هذا باطل فان التخيير بين امرين مبيح لترك كل منهما
بشرط الاتيان بالاخر فيكون كل منهما مباح الترك بالشرط ووجوب احدهما
على التعيين معناه عدم اباحة الترك فلو خير تع بين ما هو واجب على
التعيين وغيره لكان قد جمع بين جواز تركه والمنع منه وهل هذا الا تناقض
استدل الخصم بثلثة ادلة الاول ان الواحد لا بعينه مستحيل الوقوع كل واقع
فهو معين وما كان مستحيل الوقوع يمتنع التكليف به لانه تكليف بالمحال والجواب
انما هو غير معين من جميع هذه الوجوه او من الجهة التى كلف بها مستحيل الوقوع
واما ما هو معين من تلك الجهة فلا يستحيل وقوعه وهذا من حيث الوجوب

معين لان الواجب المكلف به انما هو الكلي المتحقق في ضمن احد الامور مثلا من غير تخصيص
وتعيين لاحدها وذلك لا يستحيل وقوعه لانه القيد بعدم التعيين حتى يكون
التكليف به تكليفا بالمح ومحصله انما يستحيل وقوع احدها مقيدا بعدم التعيين
وهو ليس مكلفا به والمكلف به احدها لا بشرط تعيينه وتخصيصه وذلك لا يستحيل
وقوعه خارجا لتحققه في ضمن امور معينة وهذا معنى قوله والمحال الابهام غير
معين الثاني لو كان الواجب واحدا لا بعينه كان المخير فيه واحدا لا بعينه فالو
والمخير فيه ان اتحد لزم اجتماع النقيضين لان الوجوب يقتضي عدم جواز الترك
والتخيير يقتضي جوازه وان اختلفا لزم التخيير بين واجب وغيره وهو رافع للوجوب
لعدم الالزام ح اما بالقياس الى غير الواجب فقط واما بالقياس الى الواجب فلجواز تركه و
الجواب من وجهين الاول ان الواجب على ما بيناه هو الامر الكلي اعني احد الابدال الصادق على
كل واحد من الخصال الذي يختار المكلف والمخير فيه انما هو افراده الذي كل واحد
منها ليس بواجب على التعيين فبطلت الملازمة المعقودة في الدليل وهو المراد من قوله
مد ظله والواجب احد الخ الثاني انا سلمنا الملازمة لكن نختار الشق الثاني فنقول
الواجب حقيقة تحصيل الكلي من احد جزئياته المتعددة لا بعينه فلا يكون شيء منها
واجبا على التعيين ولا جائز الترك على التعيين بل كل واحد منها يصلح على البدل
لها وح فلا يلزم من خلاف الواجب والمخير بالنظر الى الامور ارتفاع الوجوب بالتخيير
بينهما انما ذلك فيما لو كان التخيير واقعا بين الواجب المتصف بالوجوب على
التعيين كالصلوة وغيره كالاكل الخبز مثلا اما لو كان بين امور متعددة يصلح كل
منها لان يتصف بالوجوب بدلا عن الاخر فلا والحاصل ان التخيير بين ما هو واجب بعينه
وما هو غير واجب اصلا يرفع حقيقة الوجوب كالمثال المذكور واما التخيير بين ما يتحقق
به الواجب وبين ما لا يتحقق به لكن كان يصلح لان يتحقق به الواجب فلا ينافي الوجوب
وهو معنى قوله مد ظله او تحصيل الكلي الخ واعلم انه يعني الدليلين لو تما لابطلا
كون الواجب واحدا لا بعينه ولا يلزم منهما خصوصية مذهب من المذهبين المتقدمين
للخصمين اعني وجوب الجميع او التعيين الا ان يضم اليهما ما ابطل به احدهما فاذا كان
للقائلين بالتعيين ضموا اليه ابطال وجوب الجميع كان دليلا لهم وبالعكس في العكس الثالث وهو لمن
قال بوجوب الجميع كما ان الواجب الكفائي عام بالنظر الى المكلفين ساقط بفعل
البعض كذلك الواجب المخير يكون عاما بالنظر الى الجميع بكون الجميع فيه واجبا ويسقط

اي الاستدلال

بفعل البعض

بفعل البعض لان المقتضي للوجوب على الجميع والسقوط بفعل البعض في الكفائي هو
حصول الغرض والمصلحة ببعض مبهم اي بعض كان وهذا المعنى موجود في الواجب المخير
والجواب بالفرق بينهما فان الواجب الكفائي مما انعقد الاجماع على تاثيم الجميع بتركه
وليس هذا بموجود في الواجب المخير فانه لم ينعقد الاجماع فيه على التاثيم بترك كل
واحد ومحصله ان المقتضي للوجوب على الجميع في الكفائي هو ما ذكرتم من حصول
الغرض ببعض مبهم وانعقاد الاجماع على تاثيم الجميع بتركه وليس هذا بموجود في الواجب المخير
لعدم الاجماع على التاثيم بترك كل واحد واحد من الخصال وهذا معنى قوله والاجماع على
تاثيم الخ وهنا جواب اخر وحاصله انا حكمنا بوجوب الكفائي على الجميع والسقوط بفعل
البعض ليس لما ذكرتم فقط بل لذلك مع شيء اخر هو ان تاثيم واحد غير معين ليس بمعقول
كما عرفت وليس ذلك متحققا في الواجب المخير لان التاثيم بترك واحد غير معين من امور
معينة لا قصور فيه   مد ظله سلمنا ان المندوب غير مامور به حقيقة و
فاقا للعلامة والكرخي والرازي والفخري لنا ان الامر للوجوب كما سيجي   اختلفوا
في ان المندوب هل هو مامور به حقيقة ام لا الجمهور وعليه اكثر الاصوليين من
اصحابنا والعامة على انه غير مامور به حقيقة وذهب بعضهم الى انه مامور به لنا ان
الامر حقيقة في الوجوب فقط مجاز في غيره كما سيجي اثباته في الفصل الاول من المنهج الثالث
ان شاء الله تع فلا يكون المندوب مامورا به حقيقة فان قلت ما سيجي في المنهج
الثالث هو ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب واثبات كون المندوب غير مامور به
مبني على ان لفظ امر حقيقة في الوجوب فلا يكون ما سيجي مبينا لذلك قلنا نعلم
من هناك ايضا ان لفظ امر حقيقة في الوجوب فقط كما سيجي بيانه ان شاء الله تع ولنا
ايضا قوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة فان كلمة لولا تفيد
انتفاء الشيء لوجود غيره فيفيد هنا انتفاء الامر لوجود المشقة فيكون الكلام دالا على
ان السواك عند كل صلاة لم يؤمر به مع انه مندوب بالاجماع هذا والتحقيق ان
النزاع في هذه المسئلة لفظي فانا ان قلنا ان الامر حقيقة في الوجوب لم يكن المندوب
مامورا به حقيقة وان قلنا انه حقيقة في مطلق الترجيح كان مامورا به حقيقة فلا
فائدة لذكرها منفردة في باب على حدة لكن لما ذكرها اكثر القوم وجعلها مسئلة برأسها
لا جرم ذكرها الاستاد المص تبعا لهم   مد ظله والحاجبي وموافقوه خالفونا
في الدعوى ووافقونا في الدليل واستدلوا بانه طاعة وهي فعل المامور به وبانه لحد

والحاجبي وموافقوه خالفونا في الدعوى ووافقونا في الدليل واستدلوا بانه طاعة وهي فعل المامور به وبانه ... وان اراد ... احد الاقسام الكبرى او الاعم منعنا كلية ... لم ينفعهم شيء

لا نزاع في ان المندوب يتعلق به صيغة الامر حقيقة كان او مجازا انما النزاع في انه هل يطلق عليه اسم المامور به حقيقة حتى يكون المندوب مامورا به حقيقة ام لا فالاشاعرة القاضي ابو بكر وجماعة من الاول كالحاجبي والعضدي بالا اي يطلق عليه اسم المامور به حقيقة فيكون المندوب مامورا به حقيقة وقال الكرخي وابو بكر الرازي والفخري والعلامة من اصحابنا بالثاني اي لا يطلق ...

... حقيقة ... والحاصل ...

الاقسام فان ارادوا الحقيقة منعنا كلية الكبرى والاعم لم ينفعهم الحاجبي و
متابعوه خالفونا في الدعوى اي المندوب غير مامور به حقيقة وحكموا بانه مامور
به حقيقة ووافقونا في الدليل الدال على تلك الدعوى اي في ان الامر للوجوب لما
اثبتوا كون الامر للوجوب بما اشتبهناه به وهذا في نهاية الغفلة فان فيه قبول
الدليل وعدم قبول النتيجة ثم استدلوا على ان المندوب مامور به بدليلين احدهما
ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به اما الاولى فبالاجماع واما الثانية فظ
فيكون المندوب مامورا به الثاني ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وكل منقسم
فهو مشترك بين اقسامه فكان المندوب مامورا به والجواب عن الاول بانهم ان ارادوا
بقولهم الطاعة فعل المامور به انها فعل المامور به حقيقة فلا نم ذلك فان من
قال بان الامر حقيقة في الوجوب لا يخص الطاعة بفعل المامور به بل يجعلها فعل
المامور به او المندوب اليه وان ارادوا به ما هو اعم فلا ينفعهم كما لا يخفى ومثل ذلك
يجيب عن الثاني فنقول ان اردتم ان الامر المنقسم الى الواجب والمندوب هو الامر
حقيقة فمم كيف وهو ينقسم الى امر اباحة وامر تهديد وليسا مما يطلق عليهما لفظ
الامر حقيقة وان اردتم الاعم فلا ينفعكم لا يق الحاجبي لم يثبت كون الامر للوجوب
وانما اثبت ان صيغة افعل للوجوب وبينهما فرق لانا نقول الادلة التي ذكرها
على ذلك تدل على هذا ايضا كما سيجي بيانه ان شاء الله تع ثم ان من فروع المسئلة
ما لو نذر ان ياتي بصلوة مامور بها فهل تبرا ذمته بالنافلة ام لا فان قلنا بان
المندوب مامور به تبرا ذمته بها والا فلا مسئلة الثانية قيل المباح ليس
جنسا لما عدا الحرام من الاحكام كما هو ظ للزوم خلو النوع عما هو حقيقة الجنس وهو
التساوي وقولهم هو الماذون فيه غفلة عن فصله اختلفوا في ان المباح هل
هو جنس لما عدا الحرام من الاحكام كالمندوب والمكروه والواجب والحق انه ليس جنسا
لشي منها وان كلا منها نوع براسه غير مندرج تحت الاخر لكل منها فصل يميزه عن غيره كما هو
شان الجنس الجميع هو الحكم وتحرير النزاع على هذا الوجه اولى مما خصه الحاجبي بالواجب فقط
لان دليل الخصم كما سنذكره ان شاء الله تع ان تم دل على انه جنس للجميع لا للواجب فقط وايضا
المذكور في اكثر الكتب تحرير النزاع على هذا الوجه لنا ان حقيقة الجنس داخلة في
النوع لان النوع هو حقيقة الجنس مع الفصل ولو كان المباح جنسا لما عداه من الاحكام
المذكورة لكان حقيقته داخلة فيها والثاني بط فان حقيقة المباح ما تساوى فعله

وتركه من غير ترجيح وظ عدم دخول هذا في شي من الاحكام قالوا حقيقة المباح
هو الماذون في فعله وهو حاصل فيما عدا الحرام من الاحكام ممتاز كل منها عن الاخر
بفصل ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا ما ذكرتم ليس تمام حقيقة المباح وانما هو
جنسه فقط وفصله الماذون في تركه من غير ترجيح لاحدهما فهي كلامكم غفلة عن
الفصل وانما قلنا من غير ترجيح احترازا عن المندوب والمكروه فانهما وان كانا ماذونا
في الترك الا انهما بلا ترجيح وعبارة العضدي خالية عن ذلك فالقيد مزيد لتحقيقه
هذا والظاهر ان الخصم لا يفسر المباح بما قلناه بل يفسره بما لا حرج في فعله ولا شك في
شموله لما عدا الحرام من الاحكام فالحق ان النزاع هنا لفظي ايضا يرجع الى تفسير المباح
قال العلامة في النهاية والحق ان النزاع لفظي لانا ان عنينا بالمباح ما لا حرج في فعله فهو
جنس للواجب والمباح بالمعنى الاخص وان عنينا به ما لا حرج في فعله وتركه فهو مضاد مباين
للواجب انتهى ولا يخفى قوته مسئلة قال المتكلمون صحة العبادات موافقة
الشرع والفقهاء ما اسقط القضاء ونقض عكسه بصحة صلوة العبد ان بقي على طاهره وطرده
بفاسدة ان اول ومن ثم الخلاف في الصلوة لظن الطهارة اذا ظهر خلافه وصحة العقود
والايقاعات ما يترتب عليه الاثر الشرعي ولو عرف مطلقة يرد الجائز والباطل ما قابل
الصحيح ويرادفه الفاسد خلافا للحنفية الصحة والبطلان يقع كل منهما
صفة للعبادات والمعاملات اما في العبادات فقد اختلفوا في تفسيرهما فعند المتكلمين
الصحة عبارة عن موافقة الامتثال لامر الشارع وعند الفقهاء عبارة عن سقوط القضاء
فالصحيح على الاول ما هو موافق الامتثال لامر الشارع وعلى الثاني ما اسقط القضاء
ويرد على الفقهاء ان تعريفهم للصحيح ان بقي على ظاهره من غير تاويل غير مانع لان القضا
يسقط به خرج عن التعريف صحيحة العبد لعدم القضاء فيها لا يق يخرج جميع العبادات
الواقعة اداء من غير اختلال شرط ايضا لا قضاء فيها فلا اختصاص في التخصيص لانا نقول
معنى التعريف ان الصحيح هو ما اسقط القضاء الثابت على تقدير عدم الاتيان به في وقته
وصحيحة العبد ليست كذلك لانه لا قضاء لها على المذهب الصحيح وان اول واريد
ما يرتفع القضاء معه كان غير مطرد لدخول فاسدة العبد فانه يصدق عليها انها
مما يرتفع القضاء معها لان معنى ذلك كون ارتفاع وجوب القضاء مصاحبا للفاسدة
العبد كذلك قلت يمكن الجواب عن اصل الاعتراض بان المراد من قولهم ما اسقط القضاء
ما اسقط التكليف بفعله ثانيا بحيث لا يخاطب بقضائه لو كان مما له قضاء فلا يرد على

على التعريف صلاة العبد لأنها كذلك ولا على الطرد فاسدة لأنها لو كان لها
قضا لوجب الإتيان بها ثانيا فتأمل ثم إن ثمرة الخلاف في التفسير من يظهر فيمن صلى
بظن الطهارة ثم تبين أنه كان محدثا فعلى التفسير الأول يكون صلوته صحيحة لموافقة
الامتثال بها أمر الشارع لأنه مكلف بظنه ولا يبقى المأمور به هو الصلوة بظن الطهارة التي
لم يظهر فسادها لأنا نقول المأمور به حالة الأداء ليس إلا هذه الصلوة فإنه أمر بأن يصلي مع
ظن كمال الطهارة وإنما وجب عليه القضا بالنظر إلى أنه أمر بأن يأتي بمثلها على الوجه الصحيح عند
انكشاف خللها فكان الأمر بها واردا على وجهين أحدهما أن يأتي بها حيث يظن كمال
الطهارة فيعد ممتثلا وعلى التفسير الثاني أن يأتي بها على الوجه الصحيح حيث انكشف
خلاف ما ظنه إذا لم يأت بها لم يكن ممتثلا وعلى التفسير الثاني لا تكون صحيحة لأنها
لا تسقط القضا وقد يتوهم مسقطة للقضا من حيث إنه أمر بأن يأتي بمثلها على
الوجه الصحيح وفيه نظر يعلم من ملاحظة كون القضا بأمر جديد هذا بالنسبة إلى
العبادات وأما الصحيح في العقود وهي ما يحتاج في الوقوع إلى شخصين موجب و
قابل كالبيع ونحوه ويعبر عنها بالمعاملات وفي الإيقاعات وهي ما يكفي فيها الواحد
فهو ما ترتب عليه الأثر الشرعي كحصول الملك للعين وحل الانتفاع في المبيع لا حصول
الانتفاع لأنه قد يترتب على الفاسد ثم إنه لو عرف مطلق الصحيح في العبادات وفي
العقود والإيقاعات بما ترتب عليه الأثر الشرعي لجاز بل هو الأحسن لعدم الاحتياج
على ذلك التقدير إلى تعريفين آخرين يعود الخلاف بين المتكلمين والفقهاء إلى
تفسير الأثر الشرعي في العبادات فالمتكلمون على موافقة الأمر والفقهاء على أنه
بسقوط القضا وهذه الطريقة مما ذكرها صاحب المنهاج وبعض الأصوليين و
أما الباطل من العبادات والمعاملات فهو ما قابل الصحيح فيهما فهو عبارة عن
عدم موافقة الأمر عند المتكلمين وعما لا يسقط القضا عند الفقهاء فقط في
العبادات وفي العقود والإيقاعات هو ما لا يترتب عليه الأثر الشرعي ثم إن
الفاسد يرادف الباطل عندنا أو عند الشافعية وأما الحنفية فقد فرقوا بين
الفاسد والباطل فحكموا بأن الباطل ما كان غير مشروع بأصله ووصفه كبيع
الملاقيح والصلوة في الأرض المغصوبة والفاسد ما كان مشروعا بأصله دون
وصفه كصوم العيد والربا فإن عدم مشروعية الأول من حيث الإعراض عن
ضيافة الله تعالى والثاني من حيث الاشتمال على زيادة خالية عن العوض وكل منهما

وصف زايد

وصف زايد على الصوم والبيع فإنه لو طرحت الزيادة صح البيع بلا خلاف فهم
يجعلون الفاسد واسطة بين الصحيح والباطل والحق أنهم إن ادعوا أن الفرق شرعي
أو لغوي فغلط لأنه ليس فيهما ما يقتضي ذلك وإن كانت اصطلاحية فلا مشاحة
في الاصطلاح وتخصيص بعض الأسماء ببعض المعاني والشرع عندنا لا يختلف وإنما
يختلف عندهم   مقدمة الواجب ما يتوقف الواجب عليه مقدورا واجب وقيل إن كان
شرطا شرعيا وإلا فلا لنا ذم العقلاء العبد المأمور بالكتابة القادر على تحصيل القلم
المتعذر بتقصيره على عدم تحصيله وإنكاره مكابرة واستدلال العلامة بلزوم التكليف
بالمحال لولاه محل بحث   ما يتوقف عليه الواجب ولا يتم إلا به قد يكون شرطا وقد
يكون سببا والشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط من غير أن يكون مستلزما الوجود
والسبب هو ما يلزم من وجوده وعدمه وجود المسبب وعدمه مثلا أمر السيد عبده
بالكون على السطح فنصب السلم شرط والصعود شرط سبب ثم إن كلا منهما إما عقلي
أو عادي أو شرعي لأن التوقف إما بحسب العقل أو العادة أو الشرع إذا عرفت هذا
فنقول اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب بالوجوب المتعلق بذلك الوا
وما مورد الأمر الذي تعلق به أم لا بعد الاتفاق على أنه لا بد منه في وقوع الفعل
فالمشهور وهو الحق أن كلما يتوقف عليه الواجب شرطا كان أو سببا وكان مقدورا
يمكن للمكلف تحصيله وهو احتراز عما لا يكون في وسع المكلف كتحصيل الرجلين لأجل
القيام في الصلوة فهو واجب بذلك الوجوب وقيل إنه غير واجب مطلقا سببا أو
غيره وظاهر النقل إجماعهم على وجوب الأسباب حيث قال لا خلاف في وجوب الأسباب فإن الأمر
بالقتل أمر بضرب السيف مثلا والأمر بالإشباع أمر بالإطعام إنما الخلاف في غيره لم تحقق وهو
فاسد فإن الخلاف في السبب واقع أيضا كالشرط ولعل وجه دعوى عدم الخلاف فيها
أن القدرة على المسببات غير محققة إما بدون الأسباب فلا امتناع في أنهما
تلكو بها لأنه لا يمكن تركها بحيث ما قرنا من متعلق ظاهر بمسبب فهو بحسب
الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب في الحقيقة وإن كان في الظاهر وسيلة إلى الواجب
ولا يذهب عليك أن المسببات لا يتعلق القدرة بها ابتداء وإنما يتعلق بها بتوسط الأسباب
وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها خصوصا مع انضمام الأسباب إليها في التكليف
وح فيضعف وقوع الخلاف فيها إلا أنه قليل الجدوى وقيل إن كان سببا فهو واجب دون
الشرط وهذا القول نسب إلى السيد المرتضى رحمه الله ووجهه أن حصول المسبب واجب عند

حصول المسبب بخلاف المشروط عند شرطه فكان اشد تعلقا منه ولم يذكر الاستاذ
المص مدلول المذهبين لشذوذهما وقيل ان كان شرطا شرعيا وجب والا فلا وهو
قول الحاجبي لنا على وجوب المقدمة مطلقا انا نقطع بان السيد اذا امر عبده بالكتابة
وكان العبد قادرا على تحصيل القلم واعتذر عن الكتابة بسبب عدم القلم الذي يمكنه
تحصيله ذمه العقلاء على عدم تحصيل القلم الذي يمكنه تحصيله ولا معنى للواجب
الا ما يستحق تاركه الذم فان قلتم لا ذم على عدم تحصيل القلم وانما الذم على ترك
الكتابة قلنا ذلك مكابرة فان الذم هنا ليس الا على تحصيل القلم ثم انه ليس هناك الا
امر واحد بالكتابة فثبت ان مقدمة الواجب واجبة بدليل الوجوب فان قيل نحن
نعلم ان اللفظ لا دلالة له على المقدمة لا يكون الا ما دل عليه اللفظ وح فلو اعتذر
العبد بعدم ايجاب التحصيل عليه لعدم ما يدل عليه لكان نعما ينبغي قبول عذره من
حيث ان لزوم وجوب المقدمة ليس بديهيا وايضا لو تم الدليل لكان الحكم ضروريا
فلا حاجة الى الاستدلال قلنا دلالة اللفظ قد تكون غير صريحة وهنا كذلك و
بناء الضرورة انما في لحوق الذم على ترك تحصيل القلم فان نعلم ان الذم على تقدير
تحققه لا يستلزم الوجوب شرعا بمعنى دلالة الامر عليه بل يجوز ان يكون الوجوب
عقلا فكيف يصح الاستدلال بالذم على الوجوب شرعا قلنا المقصود ان الذم من
العقلاء لفهمهم ذلك المعنى من لفظ الامر فيكون في الشرع كذلك وان المراد ان
مقدمة الواجب واجبة غير مقيدة بشيء هذا وقد استدل العلامة على وجوب المقدمة
بانه اذا لم تكن واجبة لزم احد امرين اما تكليف بالمحال او خروج الواجب عن كونه واجبا
والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الاولى فلان المقدمة اذا لم تكن واجبة جاز
تركها فعلى تقدير الترك ان وجب الفعل لزم تكليف بما لا يطاق وهو الاول اعني التكليف
بالمشروط حال عدم الشرط محال وان لم يجب خرج الواجب عن كونه واجبا وهو الثاني
وفيه بحث اما اولا فنمنع الملازمة في قولك اذا لم تكن واجبة جاز تركها قلنا ان
اردت وجوبها بذلك الامر الذي وجب به الواجب منعنا الملازمة والمسند
وان اردت وجوبها مطلقا لكن لا ينفع لجواز وجوبها بامر آخر غير ذلك الامر الحاصل
ان النزاع انما هو في وجوب المقدمة بالوجوب الذي وجب به الواجب وشيء من المفسد
انما يترتب على عدم وجوبها مطلقا لا على عدم وجوبها بذلك الوجوب واما ثانيا
فلان المفسدتين مترتبتان على وقوع الترك لا على جوازه فيجوز ان يكون جائزا غير

فلا يلزم ما ذكرنا وهذا اورده بعضهم وهو يدل على الدفع فان الشيء اذا استلزم وقوعه محالا
كان محالا كما لا يخفى واما ثانيا فنختار الشق الاول اعني وجوب الفعل حال تركها
ونمنع لزوم التكليف بالمحال فانه هو التكليف بالفعل مع التكليف بعدم مقدمته لا التكليف
به مع عدم التكليف بها وفيه نظر فان الفعل لما كان واجبا على جميع التقادير ومنها
تقدير ترك شرطه الجائز وجوده على تقدير عدم كونه شرطه صح التكليف به فيصح تكليف
بما لا يطاق فان قلتم لا نسلم وجوبه على ذلك التقدير بل وجوبه مختص بتقدير وجود
الشرط قلنا يلزم ان لا تجب الصلوة على من ترك الوضوء عمدا الى اخر الوقت وبان
ذلك خلاف الاجماع فانه لا تقييد في الوجوب فان قلتم ايجاب المقدمة خلاف الظاهر
ايضا قلنا ليس كذلك فان مخالفة الظاهر اثبات ما ينفيه ظاهر اللفظ او نفي ما يثبته
لا اثبات ما لم يتعرض فيه بنفي ولا اثبات وقد استدل بانه لو لم يكن التكليف بالشيء
تكليفا بما لا يتم الا به لصح الشيء بدونه وهو محال لانه يمتنع بدونه كما هو المفروض ويدفع
بان عدم صحة الشيء بدون ما لا يتم الا به ان كان معناه انه لا بد منه في وقوع الفعل
فغير محل النزاع وان كان معناه انه لا يصح بناء على وجوبه عما بذلك الوجوب المتعلق
بالشيء فهو عين اول البحث منتظم وتقييدهم الواجب بالمطلق لاخراج
الاستطاعة وتحصيل النصاب مستغنى عنه اذ الكلام بعد الوجوب لا قبله
المشهور بين المتاخرين في التعبير عن هذه المسئلة قولهم ما لا يتم الواجب المطلق
الا به مقدورا واجب قالوا وانما قيدنا الواجب بالمطلق ليخرج الواجب المقيد
كالحج والزكاة فان وجوب كل منهما لا يتم الا بعد الاستطاعة وملكية النصاب
وليس شيء منهما بواجب فلو لم يقيد بالمطلق للزم وجوب تحصيل مثلهما والتزم
بواجب اجماعا وكذا انما قيدنا بالمقدور ليخرج ما ليس في وسع المكلف وطاقته
كتحصيل الرجلين للقيام في الصلوة واما المتقدمون فاكثرهم عبر عن هذه المسئلة
بقولهم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فحذفوا القيدين معا فاعترض عليهم
المتاخرون بدخول مثل الاستطاعة وتحصيل القدم مع انهما ليسا كذلك و
التحقيق ان التقييد بما ذكروه مستغنى عنه اما التقييد بالمطلق فقط فلان البحث
انما هو في وجوب مقدمة ما ثبت وجوبه على المكلف وتحقق لانهما لا يتصف بالوجوب
في الاستقبال الا عند حصول شرطه والواجب في قولهم ما لا يتم الواجب الا به انما يصدق
حقيقة على ما تحقق وجوبه وثبت بالفعل واما ما سيجب فيما بعد مع حصول شرطه فليس

بواجب وانما اطلاق الواجب عليه مجاز بالاتفاق من اطلاق الشيء على ما يؤول اليه فح نقول
ليس الحج بالنسبة الى من ليس له استطاعة واجبا وكذا ليس الزكوة بالنسبة الى من ليس
له ملكية نصاب واجبة فهما خارجان عما بيّنا ولما كان الواجب بالفعل يكون بقيد
فاخراجهما بالقيد من قبيل اخراج المخرج وبعد اتصافهما بالوجوب الفعلي يكونان
داخلين في الواجب ويكون ما يتوقفان عليه واجبا ايضا وعلى ما قلنا لا حاجة لك
الى معرفة ما قالوا ان الاطلاق والتقييد في الواجب امر اضافي يختلف بالقياس الى مقدمة
مقدمة فقد يكون الواجب مطلقا بالقياس الى مقدمة مقيدا بالقياس الى اخرى كالصلاة
فانها بالقياس الى البلوغ والعقل مقيدة وبالقياس الى الطهارة مطلقة لان ما هو واجب
بالفعل لا يكون مختلفا بالنظر الى المقدمات فان قلت ما تقول في قول الشارع ان
استطعت فحج وان ملكت النصاب فزك قلت ليس القيد فيهما قيدا للواجب وانما
هو قيد لاصل الوجوب وشرط فيه واما التقييد بالمقدور فاظهر فان كل فعل حكم
الله تعالى المكلف بالامتثال به فقد اعطاه القدرة على ما يتوقف عليه واما الفعل
الذي لا قدرة له على ايجاد ما يتوقف عليه فالتكليف به قبيح يستحيل منه تعالى الا
عند من جوز التكليف بما لا يطاق وح فلا يكون الفعل الموقوف على ذلك واجبا
فلا يندرج تحت ما لا يتم الواجب الا به لا يقال ستر العورة مما يتوقف عليه الصلوة و
قد يتخلل الوقت ولا قدرة المكلف عليه مع ان الصلوة ح واجبة فقد وجب
فعل لا قدرة له على ذلك ما يتوقف عليه لانا نقول ليس الواجب على المكلف على
ذلك التقدير الصلوة مشروطة بالستر وانما الواجب الصلوة عاريا واما
الصلوة المشروطة بالستر وامثاله واجبة على القادر عليه لا على العاجز عنه فلم
يتحقق صلوة واجبة علينا لا قدرة لنا على ما يتوقف عليه اذا عرفت هذا
فاعلم انه بناء على ما حققنا لم يذكر الاستاد المص قيد المطلق بل اطلق وكان
الاولى ان لا يقيد بالمقدور كما عرفت وكان التقييد به مبنيا على الاغماض عن
هذا التحقيق قال في الحاشية عند قوله مقدور التقييد بقولنا مقدورا مبني
على الاغماض عما سنذكر فيما بعد من ان الكلام في الوجوب لا في الايجاب اذ كل ما وجب
فمقدمته مقدورة البتة ولا يلزم التكليف بما لا يطاق كما ذكرناه في حواشينا
على شرح العضدي وان ابيت الاغماض عن ذلك فلك ان تقرأ لفظ مقدورا
بالرفع ليصير خبرا ثانيا عن الموصول او تجعله حالا مؤكدة وح يكون في العبارة اشارة

الى ماذكرناه

الى ماذكرناه في تلك الحواشي انتهى ولا يخفى ان الوجه الاخير انسب بهذا التحقيق
والمراد من قوله وح يكون في العبارة اشارة الى انه على تقدير جعل مقدورا حالا
مؤكدة يكون الكلام دالا على ان ما يتوقف عليه الواجب لا يكون الا مقدورا على
طريقة زيد ابوك عطوفا فان العطوف فيه لا ينفك عن الاب وح يظهر ان ما لا
يكون مقدورا لا يتوقف عليه الواجب فيرجع الى التحقيق السابق
مد ظله وعلمنا بما يلزم افعالنا غير لازم مع انه فيما نحن فيه حاصل والطلب
عنه منحصر في التصريح وصح التصريح بعدم وجوبه كالاستنجاء وعدم العصيان
بتركه اول البحث وشهد الكعبي منقوعة بما يأتي وتكفي نية الواجب عن نية
لازمه استدل الخصم بادلة الاول انه لو وجبت المقدمة بذلك الامر لكان
متعقلة للامر والتالي منتف اما الاولى فلان ايجاب شيء مع الذهول عنه باطل
قطعا واما الثانية فلانا نعلم قطعا بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه عقلا او
عادة والجواب ولا نمنع الملازمة فانه قد يستنبط من الامر بشيء الامر بجزئه وان لم
يكن متعقلا للامر وسنبين ذلك في مبحث المنطوق والمفهوم عند دلالة الاشارة
وثانيا بمنع بطلان التالي قولكم انا نعلم قطعا بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه
قلنا هذا حال الشاهد كالسيد اذا امر عبده واما ما نحن فيه الذي هو امر الله سبحانه
فليس كذلك قطعا لعلمه بجميع ما يتوقف عليه كل واجب لانه لا يعزب عنه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء فان قيل نحن نقول بصحة الامر بشيء مع عدم ملاحظة
ما يلزمه وقطع النظر عنه قلنا ليس هذا منصب المستدل هذا وفي الجواب نظر
لانه علمه تعالى بجميع ما يتوقف عليه ذلك لا يفيد فان المأمور مكلف بما يفهم من الخطاب واذا
انتفت دلالة الخطاب عليه انتفى التكليف وكونه ملاحظا للشارع لا يجدي
اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على ان غير الشرط الشرعي ليس بمأمور به واما الشرط
الشرعي فلا يتم فيه فان الشارع لما جعله الشارع شرطا موقوفا عليه الفعل كان [illegible]
في الملاحظة حال الامر بالفعل وطلبه هكذا قيل وفيه نظر فانه لا يلزم من جعل الشارع ع
الفعل موقوفا عليه ان يكون عند طلبه متعقلا له فانا نعلم بالضرورة انه يجوز من
السيد جعل امر شرطا الفعل مخصوص من عنده اذ لا اسلم طلب ذلك الفعل منه بلا شعور
له حين طلبه بذلك الامر الذي جعله سابقا شرطا فتأمل الثاني من ادلتهم قالوا تعلق
الطلب داخل في حقيقة الوجوب فما يتعلق به طلب واجب وما لا يتعلق به طلب ليس بواجب

على انه متعلق الواجب بمعنى واجبه لا لامر
الذي وجب به الواجب

والطلب هنا لم يتعلق إلا بالفعل الواجب فلو كان مقدمة الواجب واجبة بذلك الوجوب
من غير أن يتعلق بها الطلب لما كان تعلق الطلب داخلاً في حقيقة الوجوب والجواب أن
تعلق الطلب المعتبر في الوجوب أعم من الصريح والضمني ومقدمة الواجب وإن لم يتعلق
بها الطلب صريحاً لكنها مما تعلق بها الطلب ضمناً فلا يلزم من وجوبها ما ذكرتم من
المحذور فإن قلت نحن نقرر الدليل هكذا الواجب ما تعلق به الخطاب ومن المعلوم
أن مقدمة الواجب لا يكون مخاطباً بها بهذا الخطاب المتعلق بذلك الفعل الواجب
المفروض لأنه غير مخاطب بخطاب آخر وكيف يتعلق هذا الخطاب بها مع أنه حين ذلك
الخطاب غير مشعور به قلنا قولك إن مقدمة الواجب لا يكون مخاطباً بها بهذا
الخطاب المتعلق الخ إن أردت أن مقدمة الواجب لم يتعلق بها هذا الخطاب أصلاً فممنوع
كيف والخصم يقول بأن الخطاب قد تعلق بها ضمناً وإن أردت الخطاب الصريح فمسلم
ولا يجدي الثالث من أدلتهم قالوا لو وجبت المقدمة لامتنع التصريح بأنها ليست
بواجبة قلنا لو أوجب الشارع غسل الوجه بأمر ونفى إيجاب غيره أعني غسل جزء من
الرأس لم يكن ممتنعاً وهذا يدل قطعاً أن الأمر لا يدل على وجوب المقدمة وأجيب بأن
الواجب المقدمة إن كان شيئاً مما يتوقف على فعل ذي المقدمة مقيداً بدونها فالملازمة ممنوعة وإن
كان شيئاً لا يتوقف فالثاني ممنوع بطلانه وفيه نظر فإن الكلام فيما يتوقف عليه الواجب
ولا يمكن فعله بدونه فالترديد غير معقول والحق في الجواب أن احتمال التصريح بالخلاف
لا يثبت حكماً ما لم يوجد فإذا وجد فنقول دلالة الأمر على وجوب المقدمة إنما هي
إذا لم يعارضها التصريح ومعه ينتفي فلا يجب المقدمة فهو بمنزلة الاستثناء الدال على
خروج ما لولاه لدخل فههنا إذا لم يصرح بعدم الوجوب ينبغي داخلة في الحكم وبعد
التصريح بعدم الوجوب يعلم عدم الدخول بسبب التصريح بذلك كما يعلم بالاستثناء
خروج المستثنى وبدونه أيضاً يعلم الدخول في اللفظ الرابع قالوا لو وجبت المقدمة
لعصى المكلف بتركها والتالي بط لأنا نعلم قطعاً أن تارك غسل جزء من الرأس إذا لم
يحصل منه غسل الوجه إنما يعصي بسبب ترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء والجواب مع
بطلان التالي والسند لأنا نقول إن الأمر بالشيء لما كان أمراً بالإتيان به مع جميع ما
يتوقف عليه فترك الموقوف عليه مستلزم للعصيان وقولكم إنه لا يعصي بذلك في محل
الدعوى من غير دليل الخامس قالوا لو وجبت المقدمة لتم كلام الكعبي في نفي المباح لأن
ترك الحرام واجب ولا يتم إلا بفعل المباح فيكون واجباً مع أنه مجمع على بطلانه والجواب أن

هذه شبهة الكعبي وسيأتي الجواب محققاً عنها بأن فعل المباح ليس مقدمة الواجب
وإنما هو من المقارنات فترقب السادس قالوا لو وجبت المقدمة لافتقرت إلى
نية لأن الواجب يحتاج في وقوعه إلى النية من الموقع والتالي بط والجواب إنما لا نمنع
الملازمة والسند أن نية الواجب كافية في نية مقدمته فلا يحتاج إلى نية أخرى
والتفصيل أنه إن أريد أن كل واجب يفتقر بخصوصه إلى النية منعنا الملازمة وسنده
بأمثال الأركان والشرائط الواجبة بالإجماع لعدم النية لها بخصوصها وإن أريد ما يعم
الضمني أيضاً منعنا بطلان التالي وقلنا المقدمة مفتقرة إلى النية في الواجب بمعنى
أن نية الواجب مشتملة على نيتها لأن نية المقدمة داخلة فيها فلا حاجة إلى نية
أخرى لها بخصوصها وعرف من هذا أنا ما يقال إن النية واجبة ولا يحتاج إلى نية أخرى
بل هي كافية عن نفسها وعن غيرها مثل الأركان والشرائط   مطلب المباح موجود
إجماعاً واستدل الكعبي على وجوبه بأن ترك الحرام لا يتم إلا به وهو مع مصادمته
للإجماع مدخول لا لعدم التعين لثبوت مطلبه بالتخيير ولا للزوم وجوب المحرم
لا لتراميه باعتبارين ولا لمنع وجوب غير الشرعية لثبوته كما مر بل لعدم كون المباح
مقدمة لترك الحرام ولا فرداً منها إذ هو الكف والمباح كأخويه الثلاثة مقارنات
لا غير محصل المخلص وبطل كلام الحاجبي   قد عرفت سابقاً أن المباح أحد أقسام الحكم
وأنه ما تساوى طرفاه من غير ترجيح فاعلم أن كل العلماء ذهبوا إلى أن هذا القسم موجود
وخالفهم في ذلك الكعبي وأتباعه وذهبوا إلى أنه غير موجود فإن قيل فلا معنى لدعوى
الإجماع على وجوده بعد ح قلنا الإجماع السابق على حدوث الخلاف لا يقدح فيه الخلاف
أو نقول الإجماع منعقد على وجود ذات المباح مع قطع النظر عما يستلزمه والكعبي
لم يخالف في ذلك ولا يخفى فساد الأخير وقد استدل الكعبي على وجوب المباح بأن ترك
الحرام واجب وهو ظ والمباح إما نفس هذا الترك أو ما لا يتم إلا به أما الأول فكالسكوت
الذي هو عين ترك القذف والسكون الذي هو عين ترك القتل وأما الثاني فكا
القسم الذي لا يتم ترك شرب الخمر إلا به وبالكلام ونحوهما وإذا كان المباح بجزئيه الثانية
كان واجباً أما الأولى فلما بيناه وأما الثانية فلأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب
والجواب أن ما ذكرت من الدليل مصادم للإجماع لأنه انعقد على أن الفعل منه واجب ومنه
مباح وأن المباح قسم مباين للواجب باعتبار جواز الترك في مفهومه دونه فيكون عدم
المنع عدم المصادمة ونجيب بثلاثة أجوبة الأول ما أجاب به الرازي في المحصول لعلا

في بروحاصله منع كون المباح مما لايتم الواجب الذي هو ترك الحرام الا به لامكان تحقق
الترك بغيره مما هو واجب او مكروه او مندوب واذا كان الترك ممكن التحقق بشيء اخر
لايكون هو مما لايتم الواجب الا به فلا يكون واجبا وهذا مدفوع لان الكعبي يقول
ان ترك الحرام واجب وهذا الواجب لايتم الا باحد امور بطريق التخيير فيكون المباح
احد افراد ما لايتم الواجب الا به فيكون واجبا مخيرا الا يضره لثبوت اصل الوجوب في وهو
المباح غايته انه بطريق التخيير وهذا معنى قوله لثبوت مطلبه بالتخيير لايقال
المخير يجب ان يكون احد امور معينة من الشارع ولا تعيين فيما نحن فيه لانا نقول
التعيين الشخصي غير لازم اجماعا والنوعي حاصل هنا لان ما يحصل به ترك الحرام اما
واجب واما مندوب واما مكروه واما مباح فان قيل المعتبر في التعيين التعيين
بالنظر الى حقيقة الفعل وخصوصيته ككونه اعتاقا او صياما مثلا لا بالنظر الى
الاعراض العامة كالوجوب والاباحة مثلا قلنا التعيين بالمعنى الاول ثابت هنا لان
كل نوع من الفعل المتعلق به حكم خاص قد عينه الشارع والفقهاء ونواد ذلك
والتعبير عن ذلك بان التعيين فيه بالنظر الى الاعراض العامة للاعتناء عن التطويل لا
انه غير معين لا من الجهة على ان عدم تسميته مثله بالواجب المخير لا يضر اذ المقصود
كونه واجبا واذا لم يكن واجبا مخيرا بل كان واجبا بمعنى اخر ثبت مطلوبه ايضا الثاني
النقض وحاصله انه لو تم دليلكم لزم وجوب ما هو محرم اجماعا كشرب الخمر مثلا اي الكعبي
اذا ترك به القذف لانه ايضا مما لايتم ترك الحرام الذي هو القذف الا به واجبا وهو
ممنوع كالاول فانه ليس يلتزم كون الشيء الواحد ذا جهتين باعتبار احدهما كونه
ترك حرام يكون واجبا وباعتبار الاخرى ككونه شرب خمر مثلا حراما واليه اشار
بقوله لا التزامه باعتبارين الثالث ما اجاب به الحاجبي وهو مختاره وحاصله
المنع من كون ما لايتم الواجب الا به فهو واجب انما ذلك في المقدمة الشرعية واما غيرها
كالعقلية والعادية مثلا فليست بواجبة فلا يلزم ان يكون المباح الذي هو لازم
لترك الحرام واجبا لعدم كونه مقدمة شرعية له وهو مردود كالاولين بما بينا سابقا
من وجوب المقدمة مطلقا شرعية كانت او غيرها وهو معنى قول النبوية كما مر
والجواب الصحيح الحاسم لمادة الشبهة المنع من كون المباح مقدمة لترك الحرام
الذي هو الواجب اذ المراد بالمقدمة ما يتوقف عليها فعل ذلك الشيء ويكون وسيلة
ووصلة اليه وليس كذلك الفعل الذي يحصل به ترك الحرام فان الصارف عن ترك الحرام هو

الصارف عن فعله وعدم الداعي اليه لا فعل المباح نعم هذا الصارف مقارن للواجب
او المندوب او المباح مثلا فكل منها مقارن لذلك الفعل لا من مقدماته وقد
يقرر بوجه ابسط فنقول اذا كان هناك صارف عن فعل الحرام فاذا جوزنا خلو المكلف
عن جميع بناء على بقاء الاكوان واستغنائها عن المؤثر كان جائز اخلوه عن كل فعل
وح فلا يكون ترك الحرام متوقفا على فعل مباح بل لا يكون هناك الا الترك فقط
واذا لم نجوز ذلك وقلنا بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر لا يحتاج
الى شيء من الافعال ولعدمه من لوازم الوجود لا يوجد الا معنى لكون الشيء مقدمة
لشيء الا توقف فعل ذلك الشيء عليه وهنا كذلك فان ترك الحرام يتوقف على احد
الامور المذكورة لانا نقول اللازم في ترك الحرام الذي هو مطلوب الشارع وجود القدر
المشترك بين الافعال المباحة او المندوبة او المكروهة بناء على انها موانع لحصول فعل الحرام
وبين عدم شرائط فعل الحرام كتصوره وارادة الاقدام عليه لان علة عدم المعلول عدم
العلة التامة للوجوب ومن جملتها عدم المانع ووجود الشرط وح فاذا لم يتحقق
منا ارادة الاقدام على الزنا مثلا لم يحتج في تحصيل الكف عن الزنا الحرام الى تحصيل
المانع الذي هو فعل المباح مثلا لحصول المطلوب الذي هو ترك الحرام من جهة اخرى
وهي انه لم يحدث فينا ارادة الاقدام عليه التي هي من شرائط الفعل وح فلو اشتغلنا
بمباح او واجب ونحو ذلك من جهة انه من لوازم الوجود ومن المقدمات لا من
جهة ان ترك الحرام موقوف عليه فانا لو فرضنا عدم الاشتغال به كان ترك الحرام حاصلا
لعدم حصول شرطه الذي هو ارادة الاقدام على فعله نعم عند عدم الصارف وارادة
الاقدام على الحرام بحيث لو لم يشتغل بغيره من الافعال لفعل ذلك الحرام فلا شك ان
غيره من المباح او الواجب ونحوهما ح واجب تحصيلا لعلة ترك الحرام والجمهور لا
ينكرون وجوب مثل ذلك وانما خالف الكعبي لهم في القسم الاول واثبات ان
المباح في الاول مما لايتم الواجب الا به بمعنى توقف فعل الواجب عليه مما لا يكاد يستقيم
بل لا يصح فان فعل المباح مقارن لذلك الترك داخل معه في الوجود كما بينا فانقشعت
شبهة الكعبي بهذا التحقيق وبطل كلام الحاجبي القائل بانه لا مخلص الا بالمنع من وجوب
ما يتوقف عليه الواجب غير الشرط الشرعي لما عرفت من فساده

المنهج الثاني في الادلة الشرعية وهي عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع و
دليل العقل اما القياس فليس من مذهبنا كما مر قد فرغ من المبادي باقسامها

المنهج الثاني في الادلة الشرعية

وشرع في بيان المقاصد اعني الادلة الشرعية وقد عرفت معنى الدليل سابقا ثم ان الادلة الشرعية التي يستنبط منها الاحكام مما اختلف في كميتها فاصحابنا الامامية رضوان الله عليهم على انها اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ويندرج فيه الاستصحاب والبراءة الاصلية ونحو ذلك مما سيأتي ذكرها وقد اتفقوا على المنع من العمل بالقياس واما مخالفونا العامة فقد اختلفت اراؤهم في ذلك مع الاتفاق منهم على كون القياس من الادلة وبيان ذلك ان الادلة غير الكتاب والسنة والاجماع اقسام احدها الاستصحاب وثانيها الاخذ بالمتيقن ويسمى البراءة الاصلية ايضا وثالثها الاستقراء ومثاله ما ذهب الشافعي اليه ان الوتر غير واجب لان الوتر يؤدى على الراحلة اجماعا فلا يكون واجبا لانا استقرينا الواجبات قضاء واداء فلم نجد واجبا يؤدى على الراحلة ورابعها كون الاصل في المنافع الخالية عن الضرر الاباحة وفي المضار الخالية عن المنافع الحرمة وخامسها المناسب المرسل وهو ما لم يشهد له اصل من الاصول باعتبار او الغاء كترس الكفار باسارى المسلمين بحيث لو لم يرم الترس لانهدمت بيضة الاسلام فقتل هنا يجوز الاستدلال به على جواز قتل المسلم وان لم يرد في الشرع ذلك وسادسها فقد الدليل دليل عدم وسابعها الاستحسان وثامنها مذهب الصحابي ثم ان الاول والثاني والرابع من هذه الادلة داخلة في دليل العقل عندنا وما عداها فلا نقول به واما العامة فقد اختلفت اقوالهم في عدة الادلة والمحاول لهم في ذلك يرجع الى الصور ثم السنة عندنا المراد بها قول النبي ص او فعله او تقريره فقط بل اقوال الائمة صلوات الله عليهم وكذا افعالهم وتقريراتهم التي لا تقية فيها داخلة ايضا كما سيجيء وقد اشار الاستاد السيد مد ظله في الحاشية الى وجه الحصر حيث قال وجه الحصر ان الدليل على الحكم الشرعي اما وحي او لا والاول اما متلو لفظه معجز او لا والاول الكتاب والثاني السنة وغير الوحي اما كاشف عن محقق وحي او لا الاول الاجماع والثاني دليل العقل وقال مخالفونا الوحي اما متلو وهو الكتاب او لا وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فاجماع او مشاركة فرع لاصل في علة فقياس والا فاستدلال وذكروا ان الخمسة دالة على الكلام النفسي والا لم يكن شيء منها حجة فان الكلام النفسي هو حكم الله تع عندهم واللفظي دليل له وان اتحد الدليل والمدلول في نحو اقيموا الصلوة مثلا وفيه بحث اذ دلالة الاربعة من الخمسة على الكلام النفسي القائم بذاته تع انما يستقيم على مذهب المصوبة ويجاب بان المراد بما يتم المعنى القائم بذات النبي ص وبذات المجمعين والمجتهد كما يعطيه كلام الحاجبي

العضدي وفي كل من الاعتراض وجوابه نظر فتدبر انتهى اقول على مذهب العامة لا يصح جعل مطلق السنة من الوحي الغير المتلو فانهم يزعمون ان النبي ص قد تعبد بالاجتهاد في الاحكام كما سيجيء بطلانه ان شاء الله تع والقول بان الاجتهاد وحي ايضا فان الله تع اوحى اليه ان اجتهد مردود لانا نمنع ان الاجتهاد ليس وحيا وان كان اصل الاجتهاد عن وحي كما لا يخفى منه ظله فهنا مطالب

المطلب الاول في الكتاب

قيل القرآن كلام منزل للاعجاز بسورة منه والتعليل بالاعجاز بقية للكتب والحديث القدسي قدم الكتاب على غيره من الادلة لانه اصل الاحكام واقوى الادلة ولتوقف الادلة الباقية عليه وعقبه بالسنة لثبوت حجيتها بالكتاب واخر الاجماع عنهما لتوقف حجيته عليهما والكتاب في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تع كما غلب في عرف العربية على كتاب سيبويه وقد اختلف في تعريفه فالحاجبي واكثر الاصوليين عرفوه بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه والمراد من الكلام اللفظي لانه هو الدليل في نظر الاصولي و الاحكام منوطة به فهو المبحوث عنه هنا وان كان كونه دليلا عند المعتزلة واصحابنا بالنظر الى نفسه وعند الاشاعرة باعتبار ما يدل عليه من النفسي ووصفه بالنزول الذي هو صفة المتحيز بالذات دون الاعراض وخصوصا الغير القارة كالاصوات بتبعية محله اعني الملك النازل به من جناب الملك العلام سواء اخذه او تلقفه او معانيه من محفوظه وسواء تلقاه تلقيا سماعيا او تلقيا روحانيا او حفظه من اللوح المحفوظ ثم نزل به على الرسول ص فان المشهور ان القرآن نزل دفعة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم نزل الى الارض نجوما في ثلث وعشرين سنة بقي شيء وهو ان اتصاف محله اعني الملك بالنزول يعني الحركة من علو الى سفل وهي من لوازم الاجسام دون المجردات لا يخلو من شيء و يجاب بانه على القول بجسمية الملائكة كما هو مذهب المتكلمين المنكرين وجود المجردات ظ وعلى القول بتجردهم كما هو المشهور بين الحكماء وظهورهم للانبياء في صورة المثال تشبيها للنزول العقلي الذهني بالحسي المكاني فيكون قولنا نزل الملك استعارة تبعية وتنزل الكتاب مجاز مرسلا بتبعية تلك الاستعارة التبعية وبسورة منه حال من الاعجاز ويجوز تعلقه بالاعجاز وفي ذلك اشارة الى ما هو الحق من ان كون القرآن معجزا انما هو بالنظر الى كمال فصاحته وبلاغته لا بصرف الهمم

ج وقيل ما نقل بين دفتي المصحف متواترا وهاد وربان مع خروج البعض عن ظاهر الاول وهو ولالا الغرض ودخول تراجم السور في الثاني منه

ح

فالكلام كالجنس ويخرج به بعض السنة الفعلية والتقريرية والمنزل يخرج بعض السنة
اذ المنزل مضمونها لا لفظها وقولنا للاعجاز يخرج به الحديث القدسي وسائر
الكتب المنزلة كالتورية ونحوها فانها لم تنزل للاعجاز ولو فرض اعجازها ايضا
يخرج بقيد بسورة منه لان سورة منها ليست معجزة اتفاقا وفي ذلك اشارة
الى ان الاعجاز لا يكون باقل من سورة وعرفه الغزالي وجماعة بانه ما نقل بين دفتي
المصحف تواترا ويرد عليه وعلى التعريف السابق انهما لا يستقيمان من وجهين اما
الاول فلاشتمالها على الدور وبيانه اما في التعريف الاول فلان السورة ماخوذ
فيه ومعناها على ما سيجي الطائفة المترجمة من القران فمعرفتها موقوفة على معرفته
فتعريفه بها دور فان قلت هي اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرانا كان
او غيره يدل على ذلك قولهم سورة الانجيل وسورة الزبور ونحو ذلك فليس
معرفتها موقوفة على معرفة القران بل على معرفة الكلام المنزل الذي هو اعم من
القران ولهذا احتاج من عرف بهذا التعريف الى وصف السورة بقوله منه
لتميز سورة القران عن سورة غيره قلت السورة وان كانت في الاصل لما قلت الا
انها غلبت في عرف المتشرعة على بعض القران المترجم اوله واخره توقيفا من بين
السور بين كما اختص الكتاب بالقران من غيره من الكتب ولهذا ترى صاحب الكشاف
يعرفها بانها الطائفة من القران المترجم التي اقلها ثلث ايات واما قيد منه
فليس لتميز سورة القران عن سورة غيره وانما هو لبيان ان السورة من جنسه في
البلاغة وعلو الطبقة وسيجي بيان ذلك بمشية الله تع بل اقول على تقدير
تسليم ان السورة غلبت في عرف المتشرعة على بعض القران فللمعرف ان يقول اردت
بها غير هذا المعنى وهو المعنى العام المتناول لها ولغيرها والقرينة عليه قوله منه
اذ لو كان بالمعنى الاخر كان هذا القيد لم يحتج اليه في باب التعريف للاحتراز
الذي هو المهم في التعريف الرسمي واما بيان ان السورة فليس فائدة يعتد بها
في باب التعريف على ما لا يخفى على الناظر انتهى اقول لا استغفار ربان المعرف قصد
بهذا التعريف الصدق على ابعاض القران التي هي الدليل عند الاصولي كما سنذكر
بعيد هذا انشاء الله تع فلا بد له من ذكر منه وتقدير الجنس بجنس الكلام
المنزل اذ لا يستقيم التعريف بدون ذكره وان قصد بذلك تعريف المجموع بما
هو مجموع وهو الظاهر من كلام صاحب الفيل كان لما ذكره ذلك القائل وجه لكن الظ

ان المعرف لكونه من الاصوليين لا يقصد ذلك واما في التعريف الثاني فلاخذ المصحف
في تعريفه ولا معنى له الا ما كتب فيه القران فمعرفته موقوفة على معرفة القران فتعريفه
القران به دور لا يقال معنى المصحف هو ما جمع فيه الوحي المتلو لا ما ذكرتم فانا نقول
ذلك عبارة عن القران فتامل فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق
على المجموع وعلى كل بعض منه ومعرفة المصحف انما يتوقف على القران بمعنى المجموع
الشخصي فلا دور قلت معرفة الشخصي يتوقف على معرفة المفهوم الكلي كما لا
يخفى فالدور باق قولكم شي وهو ان توقف معرفة الكلي على فرده انما يكون باطلا
لو كان الغرض معرفة ذلك الكلي بالكنه وكان ذلك الكلي ذاتيا لذلك الفرد فاذا
انتفى الامران لا يكون باطلا فلم قلتم انتفاءهما ليس كذلك فتامل هذا وقد اجيب عن
الدور في التعريف الاول بان ذلك ليس تعريفا لماهية القران وتمييزها عن
الماهيات وانما هو تصوير لمفهوم لفظ القران وشرح اسمه لمن يعرف الاعجاز والسورة
على طريقة التعريف الاسمي وفي الثاني انه انما يلزم الدور لو كان المقصود تعريف ماهية
القران فيتوقف على معرفة ماهية المصحف واذا قصد تعيين المراد بالقران الذي
هو مناط الاحكام بعد ما علمنا ان ههنا ما نقل بين الدفتين تواترا وما نقل احادا
كالثلاثة ايام متتابعات وما لم ينقل كمنسوخ التلاوة ليعلم ان الاسم مخصوص بالقسم
الاول وموضوع له فلا دور اذ المصحف معلوم لكل احد حتى الصبيان واما
الوجه الثاني فبان لفظة من للتبعيض والضمير المجرور للكلام وح فاذا جرى على
ظاهره ولم يعتبر فيه حذف كان ذلك تعريفا للمجموع المؤلف من السورة ويخرج
عنه البعض ح ولا يخفى ان ذلك لا يناسب غرض الاصولي فان الغرض تعريف ما هو
دليل والدليل عند الاصوليين انما هو ابعاض القران اي كل اية لا مجموع القران ولئن
قلنا انه يخرج عنه البعض لان المنكر اذا قرنته الوحدة افاد العموم وان كان في
سياق الاثبات كقولنا تمرة خير من جرادة فيكون المعنى كل سورة وموله منه
حال والضمير للكلام المنزل كما هو الظاهر فصار حاصل التعريف ان القران هو الكلام
المنزل للاعجاز بكل سورة حال كل سورة جزء منه وما يكون كل سورة جزء منه
ليس الا المجموع فيخرج النصف وغيره وان حمل على خلاف ظاهره واعتبر فيه حذف
مضاف اي من جنسه ليرجع التعريف الى ان القران هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة
من جنس ذلك الكلام في البلاغة وعلو الطبقة كان ذلك تعريفا للمفهوم الكلي

الصادق على المجموع على الابعاض وكان ذلك مناسبا لغرض الاصولي كما لا يخفى الا انه
استلزام الحدث يستلزم ان يكون نحو قل وافعل قرانا وهو خلاف العرف لا يقال التعريف لا
يصدق على كل بعض بل على البعض الذي يصدق عليه انه سورة تجانس في البلاغة وعلو
الطبقة معجزة ولا نم ان مثل قل وافعل تجانس فيهما للسورة المعجزة وصدق ما
ذكر عليه ملزوم لكون السورة المعجزة مجانسة اياه فيهما وهو يستلزم مجانسته
اياها فيهما فيمنع منع اللازم الاخير منع الملزوم الاول وهو الصدق المذكور قلت الظاهر
ان التعريف على كل بعض من الابعاض وقد صرح المعرفون بذلك ولذا كان نقل قل و
افعل بعضا من القران كان قرانا فيجب ان يصدق عليه التعريف وكان تكلفه صدق
التعريف عليه خللا في التعريف كما لا يخفى والصواب ان يقال ان مثل قل وافعل من
حيث انه وقع جزءا القران مضموما الى كلام آخر سابق ولاحق مما له علو طبقة في البلاغة
ومجانسة للسورة المعجزة فهو من هذه الحيثية قرانا ولهذا يحرم على المحدث مسه
من هذه الحيثية ومن انه وقع في كلام البشر او منفردا غير منضم الى سابق ولاحق
من القران ليس قرانا ولا يصدق عليه التعريف من هذه الحيثية فتدبر هذا ما يتعلق
بالتعريف الاول واما الثاني فغير مانع لدخول تراجم السورة فيه لانه يصدق عليها
انها نقلت بين دفتي المصحف تواترا وقد يجاب عن هذا بمنع النقل والتواتر فيها
فان المراد بالنقل ما نقل عنه صلى الله عليه وسلم بطريق التواتر وظاهر ان التراجم ملحقة بعده صلى الله عليه وسلم كا
لاخماس والاعشار كذا افاده مد ظله في الحاشية مد ظله وقيل ما لا
تصح الصلوة بدون تلاوة بعضه وهو كالاول يرد في الثاني مع دخول التشهد
ونحوه فانا خرجا بقيد التلاوة فكالاول يرد في الاول عرف بعضهم القران
بانه ما لا تصح الصلوة بدون تلاوة بعضه وهو جرى على ظاهر خرج عند اعجاز
القران الذي هو الدليل عند الاصوليين كما في نظر التعريف الاول اذ لا يصدق على
النصف انه ما لا تصح الصلوة بدون تلاوة بعضه لصحتها بدون تلاوته راسا و
التلاوة من النصف الاخر وايضا يرد عليه انه غير مطرد لدخول التشهد ونحوه من
الاذكار الواجبة كذكر الركوع والسجود ونحوهما فان قيل معنى ما لا يصح الصلوة بدونه
انها لا تصح بدون حصوله ووقوعه فيها وليس التشهد والاذكار كذلك لجواز المتابعة
لجواز صحة الصلوة بدونه كما في صورة النسيان قلنا لو اريد هذا المعنى لما صدق
على شيء من القران لصحة الصلوة مع نسيان القراءة كما هو المشهور الان يقع هذا

يصدق

هذا تعريف لمن قال بركنية القراءة كما عليه بعض اصحابنا وهو نادر بعيد فان قلت
لا يصدق على التشهد ونحوه من الاذكار انه ما لا تصح الصلوة بدون تلاوة بعضه
فان التلاوة لا تطلق على التلفظ بشيء منها وانما تختص بقراءة القران قلنا على
ذلك التقدير يلزم الدور كما لا يخفى فان معرفة القران تتوقف على معرفة التلاوة
المتوقفة على معرفة القران وان حمل على خلاف الظاهر واريد بتلاوة بعض نوعه يرجع
التعريف الى انه ما لا تصح الصلاة بدون تلاوة بعض نوعه صدق التعريف على ابعاض
القران ولم يلزم دورا لانه مخالف للظاهر ومع هذا لا يخرج التشهد ونحوه كما لا
يخفى فتامل مد ظله وقيل كلام بعض نوعه معجز او كلام يحرم مس خطه
محدثا لكان اولى لو عرف القران بانه كلام بعض نوعه معجز او عرف بانه كلام يحرم
مس خطه محدثا كان اولى من التعريفات المتقدمة لصدقه على الابعاض مع عدم
لزوم ورود ومحدثا في التعريف الثاني حال من فاعل المصدر اعني المس ولا يخفى
ان هذا التعريف انما ينطبق على القول بالمنع من مسه محدثا ولو قلنا بجواز ذلك
كما عليه بعض ائمة فيمنع التعريف ويمكن ان يراد من الحدث المستفاد من المحدث الحدث
الاكبر وفيه ما فيه وفي الحاشية والاولى من ذلك ان يقال هو كلام الله المنزل للاعجاز
وانما كان اولى من التعريف الاخير لانتقاض طرده بنحو محمد نبي وعلي امام فان قيل
المحرم مس بعض كل من هذين الكلامين اعني اسم المعصوم لا مس كل بعض فاستقام
الطرد قلنا ينتقض بنحو الله رحمن لتحريم مس كل بعض منه انتهى قول انتقاض
الطرد بنحو محمد نبي على القول بتحريم مسه للمحدث باق بحاله وكون التحريم باعتبار
بعض اجزائه لا يوجب عدم الصدق كما لا يخفى اذ لا يشترط فيه كون كل جزء كذلك و
يمكن الجواب بان الحدث في التعريف ان كان المراد به الاصغر امكن التزام عدم حرمة مس
اسماء الانبياء والائمة عليهم السلام محدثا بالحدث الاصغر بناء على ان الدليل عليه غير تام وان
نقله بعضهم وان كان الاكبر فقد عرفت ما فيه ولا يرد ان التعريف انه لا يصدق
على بعض القران كالاية والايتين لان ذلك مما له دخل في الاعجاز اذ هو جزء المعجز
فصح انه منزل للاعجاز مد ظله والسورة طائفة من القران معنونة
فيه بالبسملة او براءة وينتقض طرده بصدور السور قرينة بمتصل اخر ما فيه بلا حد
فينتقض عكسه بالاخيرة قريبا او غير متصل فيه بشيء منه فظهر عدم استقامته وهو عينها
بمعزل الانتقاض طرده ببعض سورة النمل ويس بين فصاعدا لما اشتمل

اي لا يكون ناقضا

بعض تعاريف القرآن تطلق ذكر السورة اراد ان يشير الى تعريفها وقد اختلف في تعريفها
بعضهم بانها طائفة من القرآن مصدرة بالبسملة او براءة والترديد لبيان ان
السورة تحصل مع كل واحد من الامرين واعترض بانه غير مانع لصدقه على صدق
السورة فانها طائفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة او براءة فزيد في الحد متصل
اخرها منه باحدهما فتم المنع لكن اختل الجمع لخروج السورة الاخيرة من القرآن
لعدم كون اخرها متصلا باحدهما فزيد في الحد او غير متصل فيه بشيء ليرجع التعريف
الى ان السورة طائفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة او براءة متصل اخرها فيه
باحدهما او غير متصل فيه بشيء منها من القرآن وقد ظن ان الحد صار بهذا جامعا
مانعا سليم الطرد والعكس وليس كذلك فانه ليس بمانع اذ يصدق على بعض سورة
النمل اي البعض الاول المتصل بالبسملة اخره وهو من اول البسملة الى قوله تعالى انه
من سليمن وانه طائفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة متصل اخره فيه
بالبسملة وكذا البعض الاخير اعني من البسملة الثانية الى البسملة من السورة التي
تليها وكذا يصدق على مجموع سورتين فصاعدا كما لا يخفى وعرفها بعضهم بانها
ذات ترجمة واجاب بعضهم بان المراد بالترجمة في التعريف التسمية والتلقيب وهو
غير موجود في اية الكرسي فانها اضافة محضة لم تصل الى حد التلقيب والتسمية ولا
يخفى تعسفه اذ دعوى ان اية الكرسي لم تصل الى حد التلقيب وسورة العنكبوت
والروم مثلا وصلتا اليه لا يخفى عدم شوبها والحق ان يراد من الترجمة في التعريف
ما يكتب في العنوان من نحو عدد الايات وكونها مكية او نحو ذلك فترجمة السورة
اسمها وقد دابها الان جريا للعادة باثباتها في المصاحف وح لا يصدق التعريف
على هذا التقدير على اية الكرسي لا ينتقض العكس على ذلك التقدير بالسورة
قبل جري العادة بالترجمة المخصوصة لانا نقول نحن نعرفها السورة الان بهذا
التعريف الرسمي ويكفي صدقه الان على قبل الترجمة المخصوصة مد ظله
القرآن متواتر لتوفر الدواعي على نقله القرآن متواتر فما نقل احادا ليس
بقرآن وانما قلنا انه متواتر لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة
تقضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنه من التحدي والاعجاز ولكونه اصل
سائر الاحكام واما الثانية فظاهر فالمحذوف كبرى الدليل لظهورها فان قلت لو
اشترط التواتر لكفرت احدى الطائفتين اعني القائلين بكون البسملة من القرآن

والنافين له والتالي بط فالمقدم مثله اما الاولى فلانها ان تواترت كانت من القرآن
قطعا فمنكرها منكر للقطعي كونه من القرآن ولتضمن ذلك تكذيب النبي صلى الله عليه وآله
الاخبار بخلاف الواقع من الله تع وذلك كفر وان لم تتواتر لم تكن من القرآن قطعا فمثبتها
مثبت لما ثبت نفيه عن القرآن قطعا وذلك كفر ايضا قلت انما يلزم التكفير لو لم يكن
لشيء من الطرفين شبهة قوية تخرج بها عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما لو كان معه
شبهة كذلك فلا يلزم التكفير مد ظله والبسملات في محالها اجزاء منه
لاجماعنا وتظافر النصوص عن ائمتنا عليهم السلام في جزئيتها وللرواية عن ابن
عباس ولاتفاق الكل على اثباتها بلون خطه كونها وقياسي مع مبالغة السلف في
تجريده اختلفوا في البسملة في اوائل السورة بعد الاتفاق على انها
بعض اية من سورة النمل على خمسة اقوال الاول انها جزء من الحمد ومن كل سورة
الا براءة والى ذلك ذهب اصحابنا الامامية قاطبة وعليه بعض الشافعية وسندل
عليه بمشية الله تع الثاني انها جزء من الحمد وحدها وليست جزءا من غيرها وعليه الشا[فعية]
الثالث انها ليست جزءا من شيء من السور بل اية واحدة من القرآن كررت للفصل
بين السور وللتبرك وجاز تكرارها في اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت
كذلك بخلاف من اخذ بالمصحف ايات متكررة كان يكتب في اول كل سورة
الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا وهذا مذهب متاخري الحنفية
الرابع انها ليست من القرآن راسا وليست الا بعض اية من سورة النمل وعليه قدماء
الحنفية الخامس انها ايات من القرآن نزلت بعدد السور المصدرة بها من غير
ان يكون شيء منها جزءا من شيء من السور وهذا القول مما نسبه صاحب الكشف
الى احمد وداود دليلنا على الاول وجوه الاول انعقاد الاجماع منا على انها كذلك وقد
ثبت ان اجماعنا حجة الثاني تظافر النصوص عن ائمتنا عليهم السلم على انها
كذلك منها ما رواه اصحابنا في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن السبع
المثاني والقرآن العظيم هي الفاتحة قال نعم قلت بسم الله الرحمن الرحيم من السبع
قال نعم هي افضلهن وفي الصحيح عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع اذا قمت
للصلوة اقرا بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة القرآن قال نعم قلت فاذا
قرات فاتحة القرآن اقرا بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة قال نعم و
نحو ذلك لا يقال الروايات معارضة بمثلها فان الشيخ قد روى في الصحيح عن محمد بن
مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون اماما فيستفتح الحمد ولا يقرا بسم الله

منه

بالمجموع

الرحمن الرحيم فقال لا يضره ولا بأس وفي الصحيح عن عبيد الله بن علي الحلبي ومحمد بن
علي الحلبي عن ابي عبد الله ع انهما سألاه عمن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم حين
يريد ان يقرأ فاتحة الكتاب قال نعم ان شاء سرا وان شاء جهرا فقالا أيقرأها مع السورة
الاخرى فقال لا لانا نقول اما الاولى فمحمولة على اما مر وجب عليه التقية لكون ذلك
مذهبا للعامة واما الثانية فمحمولة على النافلة جمعا بين ذلك وبين ما دل
على القراءة ومن طرق الجمهور ما روي ان النبي ص قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولهن
[illegible] وما روي عن ام سلمة ان النبي ص قرأ في الصلوة
بسم الله الرحمن الرحيم وعدها آية الحمد لله رب العالمين آيتين الى آخرها وعن ابي هريرة
قال قال النبي ص اذا قرأتم فاقرؤوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها ام الكتاب والسبع
المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم آية منها ونحو ذلك وهذا يدفع قول بعض المخالفين
الثالث الروايتان عن ابن عباس احدهما ما روي عنه انه لما ترك الناس قراءة البسملة
في اوائل السور قال سرق الشيطان من الناس آية والثانية ما روي عنه ايضا
انه قال من تركها فقد ترك مائة واربع عشرة آية من كتاب الله تع فان قيل متن الرواية
الثانية محل اخلال واضح فان القرآن وان كان مائة واربع عشرة سورة لكن براءة
خالية عن البسملة قلنا قوله ذلك اما مبني على انه يعتقد انها آية من سورة براءة
ايضا او انه اعتبر قول الفاتحة مرتين مصدرة بالبسملة او انه اراد بالترك تركها
مطلقا ولو في اثناء سورة النمل فان تارك البعض تارك للكل ولذا الحق المعدوم
بالمتروك على سبيل التغليب لا يخفى ما في ذلك من الضعف اما الاول فلانه لو اعتقد
ذلك لنقل كما نقل ارائه في امثال ذلك واما الثاني فظ واما الثالث فلان الكلام
انما هو في اوائل السورة فالكلام عنها لا يليق بمثله على انها لم تترك هناك واما الرابع
فلان التغليب يسقط الاستدلال لاحتمال التغليب في اكثر من واحدة بان لا تكون البسملة
من القرآن في بعض السور ايضا وقال ذلك تغليبا وفي الاخير نظر اذ لا قائل بالفصل
فمتى كانت من القرآن في الاكثر كانت في الجميع وقد يوجه كلام ابن عباس بان قوله محمول
على التوبيخ لانه يقول ان الله سبحانه وضعها وقد تركها في موضع واحد وانتم
تتركونها في اربعة عشر موضعا تأمل الرابع اتفاق السلف من جميع الامة على اثباتها
في المصاحف ويكون نحو ظاهر كالآيات المكررة من نحو فويل يومئذ للمكذبين وفبأي
آلاء ربكما تكذبان مع مبالغتهم في تجريد القرآن عن جميع ما سواه حتى النقطة
واوجبوا كتابته بلون آخر مغاير لخط المصحف كالتراجم وكون السورة مكية او مدنية

ونحو ذلك فان لم يكن من القرآن فكيف يجوز اثباتها فيه مع تلك المبالغة قالوا لم
يتواتر كونها من القرآن في اوائل السورة فلا يكون منه لان القرآن يجب تواتر
تفاصيله قلنا نحن نمنع عدم التواتر وقد تواتر عندنا انها من اوائل القرآن في اوائل
السورة لما ثبت بالنقل عن ائمتنا ع ولانعقاد اجماعنا الذي هو حجة قاطعة على ذلك
وايضا كون الشيء من القرآن في محل لا يشترط فيه تواتره من ذلك المحل بل يكفي
تواتره في محل وظاهر ان البسملة قد تواتر نقلها في اوائل السور ثم كتابتها في المصاحف
وتلاوة على الالسن وان لم يتواتر انها هناك من القرآن   مد ظله والسبع
متواترة ان كانت جوهرية اي من جواهر اللفظ كملك ومالك اما الادائية كالمد
والامالة فلا   القراءات السبع قسمان منها ما هي جوهر اللفظ الذي من قبيل
الهيئة كالمد واللين والمراد بها خلاف ذلك والثاني لا يجب تواتره فيجوز كونه
مع تواتر اللفظة التي تتصف بها لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما
والاول يجب تواتره لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه فلو كان غير متواتر لكان
بعض القرآن غير متواتر وقد بطل وانكر الزمخشري ومن تبعه تواتر السبعة والتزم
كونها آحادية وان التواتر احدها لا بعينه والجواب ان احدى اللفظتين ان كانت آحادية
لم تخل الاخرى من ان تكون متواترة او لا فان كانت متواترة كانت من القرآن دون
الاخرى والا يحكم لم يكن شيء منها قرآنا لاشتراط التواتر فيه كما عرفت وقد يجاب بانه
ح يكون احدهما من القرآن دون الاخرى وهو لم يحكم لاشتباهها ضرورة وفيه ان الخصم لا يخص
احدهما بانه متواتر الا وقد ظهر له تواتره دون الاخرى فلا يكون تخصيصا بلا مخصص
اذ ليس مستوى يخ كما لا يخفى لا يقال الهيئة جزء صوري للفظ كما ان الجوهر جزء مادي
له فاذا اشترط في القراءات التواتر وجب تواتره بكلا الجزئين فيجب تواتر الهيئة ايضا
لانا نقول بعد تسليم ان الهيئة جزء صوري للفظ قد انعقد الاجماع على عدم لزوم
تواتره نحو تلك الهيئة وايضا لما لم يختلف المعنى فلا فائدة مهمة في تواتره بخلاف جوهر
اللفظ وقد يقال انها في السبعة متواترة لانا اذا علمنا تواتر الالفاظ التي نقلوها
على التفصيل لزم تواتر كيفية تاديتهم تلك الالفاظ لان الحركات ونحوها بمنزلة
الهيئة للالفاظ ولا يصح تواتر اللفظ من دون هيئته ما لم يعلم ان الناقل متقن لجوهر
اللفظ دون هيئته بقي شيء وهو ان اصحابنا رضوان الله عليهم صرحوا بانه كلما تواتر
من القراءات السبع نحو القراءة به في الصلوة كملك ومالك وقوله تعالى تجري من

تحتها الانهار باثبات لفظة من وتجري تحتها الانهار بتركها فالمكلف في الصلوة
بين الترك والاثبات لتواتر كل منهما وهذا يعطي صحة صلوة من ترك البسملة
تواتر من قراءة ابي حمزة والي عمرو وابن عامر وورش عن نافع في تركها مع انهم قد
اطبقوا على بطلان صلوته فجاء التناقض ويجاب عنه بان كلامهم ان كلما تواتر يجوز
القراءة به ليس على عمومه بل خارج عنه البسملة فكانهم ارادوا انما عدا البسملة من المتواتر
يجوز القراءة به في الصلوة فتدبر مدظله ولا عمل بالشواذ وقيل هي كاخبار
الاحاد المشهور ان الشاذة من القراءات ما وراء القراءة السبعة الواردة عن
مشائخها وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وقيل
ان الشاذة ما وراء العشرة باضافة القراءة الواردة عن ابي يعقوب الحضرمي وابي معشر
الطبري وابي بن خلف الجمحي الى السبعة المتقدمة واما القول بتواتر ما زاد على
العشرة كقراءة ابن المرزبان خلف بن احمد وقراءة هبة الله بن الطبري فبعيد ثم ان
القراءة الشاذة لا يجوز العمل بها اي لا يثبت بها حكم لانها ليست بقران لان شرطه
التواتر كما عرفت وهو منتف فيها وذهب بعض العامة الى انها كالاخبار الاحاد فيجب
العمل بها ويجاب بان اخبار الاحاد يعمل بها اذا لم تكن خطأ وهذا خطأ النقلة قرانا
وليس كذلك فاندفع التشبيه مدظله ولا يجب للمجتهد حفظ غير احكام
الايات وهي خمسمائة تقريبا وقد بسطنا الكلام فيها في مشارق الشمسين
المجتهد من حيث انه مجتهد انما يحتاج الى القران لاستنباط الاحكام منه فهو محتاج
الى معرفة الايات الدالة على الاحكام واما غير ذلك فلا يحتاج الى معرفته لعدم
تعلق غرضه به والذي يدل على الاحكام من الايات خمسمائة اية تقريبا وهي المعبر
عنها بايات الاحكام وقد افردت جماعة هذا من الايات وصنفت كتبا يرجع اليها
من اراد الوقوف عليها مدظله

المطلب الثاني

السنة وهي قول النبي صلى الله عليه وسلم او فعله او تقريره غير قران ولا عادي فرغ من الكتاب وشرع في السنة وهي لغة
الطريقة قال الهذلي فلا تجزعن من سنة انت سرتها فاول راض سنة من يسيرها وبحسب
اصطلاح الاصوليين قول النبي صلى الله عليه وسلم او فعله او تقريره غير قران ولا عادي وبعضهم
يحذف التقرير اكتفاء بالفعل حيث ان المراد منه اعم من ان يكون فعلا حقيقة
او حكما او ما هو بمنزلته وعلى ذلك جرى البيضاوي في المنهاج فقولنا غير قران ولا

وقد يحمل مطلقه بكلام يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره وينتقض
طرده ببعض عبارات الفقهاء لنقل الحديث بالمعنى الا باخذ الحيثية وعكسه
بالمسموع عن المعصوم غير محكي عن مثله والتزام خروجه يقتضي عدم سماع
احد منه حديثا اصلا الا ما حكاه عن مثله والاولى هو قول المعصوم
او حكاية قوله او فعله او تقريره منه

عادي ليخرج حقيقة او حكما او ما هو بمنزلته القران والافعال العادية كطلب الماء
والغداء والقيام والقعود والتقرير عليها قال في الحاشية هكذا عرف السنة بعض
الاصوليين من دون اضافة قولنا غير قران ولا عادي فاورد عليه انتقاض طرده
بالقران واجيب بانه قول الله تعالى والنبي صلى الله عليه وسلم قد حكاه وليس قولا له ولا يخفى انتقاض عكسه
بالحديث القدسي وبما حكاه من كلام الانبياء مثلا وبعضهم عرفها بما صدر عن
النبي صلى الله عليه وسلم من قول او فعل او تقرير ويرد على طرده الاقوال والافعال والتقريرات
العادية كطلب الماء والغداء والقيام والقعود والتقرير عليها وامثالها فينبغي ان
يقيد بغير قران ولا عادي كما قلنا انتهى اقول ما ذكره بعضهم في الجواب عن انتقاض طرد
التعريف بان المراد قول النبي صلى الله عليه وسلم والقران ليس قولا له بل حكاية قوله تعالى لا يخفى ورود
النقض على المذكور عليه وتفصيله انه ان اراد بقول النبي صلى الله عليه وسلم ما جرى على لسانه وظهر منه
انتقض طرده بالقران وان اراد به ما قاله من نفسه من دون استناد الى وحي من
الله تعالى خرج السنة القولية لانها وحي من الله تعالى وان اراد به ما كساه النبي صلى الله عليه وسلم قولا
وان كان اصل مضمونه منه لا خرج الحديث القدسي وما حكاه عن بعض الانبياء فان
قلت الحديث القدسي على هذا داخل في الحد لان قوله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى جزء منه فانا قوله
صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى الصوم لي وانا اجزي عليه وكذا ما حكاه عن بعض الانبياء قلت
هذا القدر من الاكتساء لا يكفي والا لدخل القران ايضا حيث يقول قال الله تعالى كذا او
ليس كذلك فيكون المراد اكتساء المجموع والحديث القدسي ليس من هذا القبيل فيخرج
كما لا يخفى هذا واقول الانسب بمذهبنا ان نعرف السنة بانها قول المعصوم او فعله
او تقريره من حيث انا اقول الائمة عليهم السلام بل افعالهم وتقريراتهم سنة عندنا ايضا
مدظله وما يحكي احدها حديث نبوي اراد بيان الفرق بين السنة و
الحديث النبوي فالسنة قد عرفتها واما الحديث فان السنة تطلق على نفس
الفعل والتقرير ايضا دون الحديث فانه مختص بالقول فان قلت قول الاستاد
المص هنا وما يحكي الخ يدل بظاهره على ان نفس قوله ليس بحديث لعدم كونه حاكيا
قلت نعم يدل على ذلك وهو كلام ظاهري واما تحقيق الحق فسنذكره بعيد هذا
فترقب ثم ان الحديث النبوي منه ما هو حديث قدسي وهو ما كان منزلا بلفظه
ومنه غيره وهو ما ليس كذلك والفرق بين الحديث القدسي والقران ان القران
منزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي فانه ليس كذلك كما في حد

عرف البعض السنة بانها قول الرسول او فعله او تقريره غير قران
ولا عادي وعرف الحديث بانه القول الحاكي لقول الرسول
او فعله او تقريره فبينهما تباين
اما اذا عرف الحديث بانه قول
النبي والقول الحاكي لقول
النبي او فعله او تقريره فيكون

الحديث النبوي واما تحديده مطلقا اي نبويا او غيره بحيث يشمل الحديث الوارد عن
ائمتنا عليهم السلام ايضا فبان يقال هو كلام يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره
وهو منتقض طردا وعكسا اما الاول فلدخول اكثر عبارات الفقهاء فيه بناء على ان
المعرف بهذا التعريف يجوز نقل الحديث بالمعنى لمن هو عارف بمواقع الكلام و
فنون العربية ودقائق الالفاظ كما هو مذهب اكثر اصحابنا وح فالحديث المنقول
بالمعنى داخل في افراد المحدود عنده فيكون المراد بحكاية القول في التعريف ما
يعم معناه ايضا وعبارات الفقهاء من المنقول معنى لاشتمالها على معنى قول
المعصوم فتكون داخلة في الحديث فيرد على طرده واما من منع نقل الحديث
بالمعنى ولم يجوز ذلك فلا يرد تلك العبارات عليه لانه يريد بحكاية قول المعصوم حكاية
القول بلفظه والعبارات ليست كذلك والجواب عن ما يرد على اهل المذهب الاول
باخذ قيد الحيثية في التعريف ليرجع الى ان الحديث هو الكلام الحاكي لقول
المعصوم داخلة فيه ومن افراده ومن حيث انها مودى اجتهادهم خارجة عن الحد
ولا قصور في ذلك واما نقض العكس فلانه يخرج عنه الكلام المسموع من المعصوم
الذي لم ينقل عن معصوم بل تكلم به ابتداء فانه ليس حكاية قول معصوم وانما هو نفس
قوله والجواب عنه بالتزام خروجه عن الحديث والحكم بانه ليس بحديث فلا يضر خروجه
ولا يخفى ما فيه لاقتضائه ان لا يكون المسموع من المعصوم حديثا الا اذا كان حاكيا عن
معصوم آخر مثله فالاولى في التعريف انه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره
وهذا التعريف جامع لا يخرج عنه من افراد المحدود شيء واما نقضه فيدفع بعد
اعتبار الحيثية فيه لاخراج عبارات الفقهاء كما عرفت ثم ان التقرير الذي هو قسم من
السنة عبارة عن سكوت النبي ص او احد الائمة ع عن فعل وقع بحضرتهم او في عصرهم
مع علمهم به ولم ينكروه فانهم صلوات الله عليهم لا يقرون على المنكر لكن يشترط فيه
ان يكونوا قادرين على الانكار مثلا ولم ينكروه وكان الانكار فائدة فلو كان لتقية لا
يدل على شيء او كان لتقرير الكافر على المضي الى الكنيسة فانه لا يوجب الجواز اجماعا
هذا والاستاد المص لم يتعرض لتعارض الفعلين ولا لبيان جهة فعله من الوجوب
او الندب او الاباحة ولا للتاسي وعدمه ولا لبيان حال التقرير والبحث عنه كما هو
مسطور في اكثر كتب الاصول اكتفاء بمعظم السنة اعني القول لقلتهما بالنسبة الى
القول مد ظله وما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا عندنا قد اختلف في

او فعله او تقريره من حيث
كونه حاكيا لذلك وعبارات
الفقهاء من حيث انها حاكية
لقول المعصوم ٣

في الفعل والتقرير

في وجوب الانتهاء الى المعصوم في الحديث فاصحابنا الامامية اجمع على انه ما لا ينتهي الى
المعصوم من النبي ص او احد الائمة ع لا يكون حديثا واما مخالفونا العامة فقد
حكموا بوجوب الانتهاء الى النبي ص او احد الصحابة او التابعين مد ظله
فصل الخبر يطلق تارة على ما يرادف الحديث واخرى على ما يقابل الانشا ويرسم
بكلام لنسبته خارج كما مر الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث وقد عرفته
سابقا وقد يطلق على ما يقابل الانشا وقد اختلف في تحديده فذهب جماعة الى انه
لا يمكن تحديده واختلفوا في وجه عدم الامكان فقيل لعسره وقيل لانه بديهي
غني عن التعريف وهذا مذهب السكاكي والفخري وابطلهما قالوا كل احد
يعرف ضرورة انه موجود وهو خبر خاص والعام جزء منه فهو اولى بالبداهة وايضا
الفرق بين الخبر وغيره ضروري لكل احد وهو ضعيف اما الاول فانما يتم لهم
هذا لو ثبت ان العام ذاتي للخاص وان الخاص معلوم بالكنه وكلاهما محل
المنع وايضا الحصول لا يستلزم التصور فان الحاصل لكل احد نسبة الوجود اليه
لا تصورها على سبيل الثبوت والنفي والمشهور وهو الحق صحة تحديده وقد
اختلفوا في حده والصحيح ما ذكره المص من انه كلام يكون لنسبته خارج في احد
الازمنة الثلثة والمراد بالنسبة هي النسبة التامة والخارج ما خرج عن محل
اللفظ ليدخل نحو علمت وبيان التعريف ان يقول المخبر لفظ ومعنى ثابت في النفس
يدل عليه اللفظ ولذلك المعنى متعلق خارج عنه يشعر ذلك اللفظ بوقوعه و
معنى كون النسبة لها خارج انها ثابتة في الواقع بين الطرفين وان لم يلتفت الذهن
الى ثبوتها بينهما فان نسبة القيام الى زيد بالايجاب او السلب ثابتة في الواقع
ان لم يلتفت الذهن اليها ووقوعها بين الطرفين وهي متعلق النسبة في قولك زيد
قائم او زيد ليس بقائم بخلاف قولك اضرب فان نسبة الضرب الى المخاطب مما يثبت
بالتفات الذهن اليها وايقاعها كما لا يخفى ثم ان الخبر يشعر بوقوع متعلقه في
الخارج اشعارا ظاهرا فان كلام القائل زيد قائم يشعر بوقوع القيام من زيد في الخارج
واحتمال العدم وعدم وقوعه امر يجوزه العقل لا انه يفهم منه ايضا وهذا معنى قولهم
جميع الاخبار من حيث اللفظ يدل على الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي اي لا
يمتنع عند العقل تجويزه قال في الحاشية لما صدق التعريف على الخبر الكاذب فرع
عليه بعض الفقهاء ما لو قال لزوجته ان اخبرني بقدوم زيد فهي طالق فاخبرته

واما الثاني فلان غاية ما ذكره بل
التصديق بان هذا مغاير لذاك
وهو لا يستدعي بداهة تصورهما
بحقائقهما طيبي

احدهما بذلك فانه يقع الظهار لحصول الشرط وفيه ان هذا انما يستقيم اذا كان غرضه مطلق الاخبار لا الاخبار الصادق كما هو الظاهر وفرع العلامة على ذلك ما لو قال لا حيه ان لم تخبرني بعدد حب هذه الرمانة فانت طالق فطريق التخلص ان تخبره باقل ما يمكن فيها صاعدا الى الاكثر وفيه ان هذا انما يستقيم اذا لم يكن غرضه تخصيص ما فيها بل ذكره لاعراضه هي مول صدق التعريف على الخبر الكاذب ظ لانه تعريف لماهية الخبر الشاملة له وللصادق والاعتراض الاول على الفرع الاول ظ واما الثاني فقد قيل عليه ايضا ان طريق التخلص يحصل باخبارها مطلقا باي شيء اتفق لان غايته ان يكون كذبا والخبر صدق مع الكذب واعلم ان لبعض العامة تفصيلا في ذلك قال ان قرن الخبر بالباء كما لو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر فالمراد به الصدق فلا يعتق الا اذا كان الاخبار صدقا لان الباء للالصاق فيقتضي وجود المخبر به حتى يلصق به الخبر وان لم يقترن بالباء كما لو قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فعبدي حر فالمراد به اصل الاخبار فلو اخبره صادقا او كاذبا عتق العبد ثم ان تبين الخبر بالمعنى الاول و يشهد بهذا المعنى عموما من وجه لدخول قولك اصلوا كما رأيتموني اصلي في الاول دون الثاني ودخول نحو زيد انسان في الثاني دون الاول مد ظله

وصدقه وكذبه مطابقته للواقع وعدمها لا لاعتقاد المخبر وعدمها كالنظام و لهما وعدمهما كالجاحظ اختلفوا في ان صدق الخبر وكذبه ماذا يكونان فالمشهور وعليه الجمهور ان صدقه عبارة مطابقة حكمه للواقع وكذبه عبارة عن عدم مطابقته للواقع وبيانه ان النسبة بين الشيئين بالاثبات او النفي المدلول عليها بالكلام مع قطع النظر عما في الذهن لابد وان يكون ثابتة في الواقع بطريق الثبوت او الانتفاء فمطابقة هذه النسبة الذهنية لها في كونهما ثبوتيتين هو صدق الكلام المشتمل على تلك النسبة وكذبه عدم مطابقة نسبته لتلك النسبة الخارجية وذهب النظام الى ان صدق الخبر عبارة عن مطابقته لاعتقاد المخبر وكذبه عدم مطابقته لاعتقاده سواء وافق الواقع او لا وسواء كان الاعتقاد خطأ او لا فعنده ان قول القائل السماء فوقنا غير معتقد لذلك كذب وقوله السماء تحتنا معتقدا له صدق قال ولهذا لو اخبر انسان بخبر ثم ظهر خلاف الواقع فانه يتبرأ عن الكذب ويقول ما اخبرت الا على اعتقادي ويقبلون منه ذلك فذلك الخبر ليس كذبا قلنا فتعين الصدق اذ لا واسطة على مذهبه فثبت ان الصدق مطابقة الاعتقاد

وهو مدفوع بان المخبر انما يتبرأ عن الكذب بالعمد لا مطلقا وذهب الجاحظ الى ان الصدق هو مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاد المخبر على المطابقة والكذب هو عدم مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاد ذلك واما مطابقته للواقع مع عدم الاعتقاد او مع اعتقاد العدم ومطابقته للواقع مع عدم الاعتقاد او مع اعتقاد المطابقة وسائط بين الصدق والكذب من اقسام الخبر فمعنى قوله ولا لهما وعدمهما ان الصدق ليس المطابقة والكذب ليس العدم المطابقة واعتقاد العدم قال في الحاشية عند قوله وعدمهما اي عدم مطابقته للواقع واعتقاد المخبر معا ولا يخفى ان مفاد هذه العبارة بحسب العرف ان للمخبر اعتقادا ولكن لا يطابق الخبر كما تقول زيد ليس حسن الغلام فان مفاد هذا الكلام ان له غلاما ولكنه غير حسن وملخص كلام الجاحظ ان الخبر ستة اقسام لانه اما مطابق للواقع او لا اما مع اعتقاد مطابقته او اعتقاد عدمها او بدون اعتقاد فواحد منها صادق وهو مطابق الواقع مع اعتقاد مطابقته له وواحد كاذب وهو غير مطابق مع اعتقاد عدم المطابقة له والاربعة الباقية وسائط بين الصدق والكذب وهي مطابقة الواقع مع اعتقاد عدمها او بدون اعتقاد وعدم مطابقة الواقع اما مع اعتقاد المطابقة او بدون اعتقاد ولا يخفى ان قولنا او بدون الاعتقاد يشمل صورتين ما لا يكون عن قصد وشعور ككلام المجنون وما معه شعور ككلام الشاك فتصير اقسام الخبر عنده بالنظر الى هاتين الصورتين ثمانية والوسائط الثابتة بدليل الا في ثلث وان جعلنا الاقسام ستة فاثنتان وكلام العضدي يعطي ان الاية انما تدل على واسطة واحدة من الاربع وهي الكلام لا عن قصد فلا يثبت بها سواها وكلامه هذا بعيد عن الصواب انتهى اقول للمناقش ان يناقش في قوله وعدمهما بعد التفسير المذكور بان حصول اصل الاعتقاد الغير المطابق للخبر غير كاف في الكذب بل لابد فيه من اعتقاد عدم المطابقة وايضا قولنا زيد ليس حسن الغلام انما يكون مفاده ان له غلاما وليس بحسن لو كانت القضية موجبة معدولة المحمول اما لو كانت سالبة بسيطة فلا والاخير مدفوع بانا لا ندعي ان مفادها ذلك على كل حال بل ذلك مفادها بحسب العرف وهو حق فان العرف انما يستعملها في ذلك المعنى كما لا يخفى واما الاول فبان المراد ظ والمناقشة في مثله لا يحسن وقوله مد ظله ولا يخفى ان قولنا او بدون الاعتقاد يشمل صورتين ظ فان الخبر اذا كان مطابقا للواقع ولم يكن هناك اعتقاد المطابقة فاما ان يكون ذلك لكون المخبر ممن ليس له شعور وقصد في الاخبار او لكونه ذا شعور وقصد

لكن كان ساكتا غير معتقد وقس عليه ما اذا كان غير مطابق للواقع لم يكن هناك اعتقاد فالوسايط ستة واقسام الخبر ثمانية وكون الوسايط اربعا كما هو المشهور مبني على انهم يحملون ما لا يكون فيه اعتقاد على ما صدر عمن له قصد من دون اعتقاد ذلك لا على من لا قصد له كالمجنون وهو ليس بجيد لشموله لهما وسيتبين لك ان هذا كون الثنا بعيد م بدليله ثلث صور على تقدير كون الوسايط ستا واثنتان على تقدير كونها اربعا وتنظر هنا الى كلام العضدي الدال على ان الثابت بالاية واسطة واحدة انشاء الله تعالى فانتظر مد ظله وتكذيب المنافقين في زعمهم او في الشهادة او تسميتها او استمرارها او في لازم الفائدة او في حلفهم على عدم التحطي عن الانفاق او المعنى هم قوم كاذبون فلا يغتر بصدقهم في هذا الخبر فلا يفيد تصديق الكذوب

استدل النظام على الصدق والكذب هو مطابقة الاعتقاد وعدمها بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى كذب المنافقين في قولهم انك لرسول الله لما لم يكن مطابقا لاعتقادهم لانهم لا يعتقدونه مع انه مطابق للواقع فلو كان العبرة مطابقة الخبر للواقع وعدمها لما صح تكذيبهم واجاب الاستاد الاص مد ظله عن ذلك بسبعة اجوبة الاول ان التكذيب ليس راجعا الى هذا الخبر مطلقا بل اليه باعتبار زعمهم فيكون المعنى ان الله يشهد انهم لكاذبون في هذا الخبر بحسب زعمهم فاعرف ولا يلتبس عليك ان ذلك اعتراف بكون الكذب عدم مطابقة الاعتقاد لانا لا نقول ان زعمهم خلاف الخبر موجب لكونه بل نقول ان كذب هذا الخبر بمعنى عدم الخبر بمعنى عدم مطابقة الواقع انما هو في زعمهم وهذا معنى قوله وتكذيب المنافقين في زعمهم الثاني ان التكذيب ليس راجعا الى هذا القول ام بل الى الشهادة اعني قولهم نشهد باعتبار تضمنه خبرا لان الشهادة تتضمن التصديق بالقلب فهي اخبار عن ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام ولا شك ان هذا غير مطابق للواقع لكونهم المنافقين الذين لا يعتقدون ذلك وهذا معنى قوله او في الشهادة الثالث ان التكذيب راجع الى تسميتهم هذا الاخبار شهادة فان الاخبار اذا خلا من مواطاة القلب لم يكن شهادة حقيقة لاستلزامها الاعتقاد بالمشهود به وليس هنا اعتقاد به وهو معنى قوله او تسميتها فان قلت ليس تسمية هذا الاخبار بالشهادة كذبا ليصح التكذيب فيه فان اطلاق اللفظ على غير معناه حقيقة غلط

ان م

الفاسد ... ان هذا الخبر ... فيكون كذبا في زعمهم مع

كاذبا مع

في الاطلاق كذبا الا ان الكذب لا يكون الا في الخبر قلت تسميته هذا الاخبار شهادة يتضمن الاخبار بكونه مسمى الشهادة وذلك يدل عرفا على كونه صادرا عن علم ومواطاة قلب والتكذيب راجع الى هذا الخبر الضمني لا الى نفس التسمية والفرق بينه وبين ما قبله ان الخبر المتضمن هناك هو ان شهادتنا هذه مع المواطاة وهنا ان اخبارنا هذا شهادة مع المواطاة الرابع ان التكذيب راجع الى استمرار الشهادة فان قولهم نشهد انك لرسول الله يدل على ان شهادتنا مستمرة في جميع الاوقات والاحوال وليس ذلك مطابقا للواقع وهذا معنى قوله او استمرارها الخامس ان التكذيب ليس لنفس الخبر بل للازم فائدته فان من هو بصدد الاخبار قد يكون قصده بالاخبار افادة الحكم للمخاطب كقولك لمن كان خالي الذهن عن قيام زيد زيد قائم وهذا يسمى فائدة الخبر وقد يكون قصده افادة انه عالم به كقولك حفظت التورية لمن حفظها وهذا يسمى لازم فائدة الخبر ثم ان اخبار المنافقين بقولهم انك لرسول الله ظاهر انه ليس المقصود منه افادة نفس الحكم لانها انما تكون لمن هو خالي عن اعتقاد ذلك وهو منتف هنا فيكون المقصود بيان انهم عالمون بهذا الخبر والحال ذلك غير مطابق للواقع لعدم اعتقادهم ذلك كذبهم الله تعالى ولما كان ذلك غير مطابق للواقع لعدم اعتقادهم ذلك كذبهم الله تعالى فيما ادعوه من العلم بكون رسول الله وهذا معنى قوله او لازم الفائدة السادس ان التكذيب راجع الى حلف المنافقين على عدم النهي عن الانفاق فان المنافقين كعبد الله بن ابي سلول واتباعه اتفقوا على ان لا ينفقوا على من عند رسول الله صلعم حتى يتفرقوا عنه وينفضوا من حوله فلما بلغ الخبر الى رسول الله صلعم ارسل الى عبد الله واصحابه وذكرهم ما قالوا فحلفوا انهم لم يقولوا ذلك وانصرفوا فبعد مدة نزل قوله تعالى اذا جاءك المنافقون الاية وكذبهم تعالى فيكون التكذيب راجعا الى حلفهم على عدم قولهم لا تنفقوا الاية يعني انهم كاذبون في يمينهم وحلفهم بانا لم ننه عن الانفاق وهذا معنى قوله او في حلفهم على عدم النهي عن الانفاق السابع ان التكذيب هنا ليس راجعا الى هذا الخبر الخاص اعني قولهم انك لرسول الله بل المراد انهم كاذبون في اخبارهم مطلقا وان صدقوا في هذا الخبر فان الصدق فيه لا يخرجهم عن زمرة الكاذبين فلا يغرنك صدق خبرهم هذا فان الكذوب قد يخالف عادته ويصدق وهو المراد من قوله او المعنى الخ فهذه اجوبة سبعة عن استدلال النظام لم يتفق جمعها في كتاب

مقطلة وترديد الكفار خبره صلى الله عليه وآله انما هو بين الافتراء وعدمه فلم
يثبت الواسطة   أستدل الجاحظ على ثبوت الواسطة بين الصدق والكذب في
الخبر بقوله تع افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي صلعم بالحشر
والنشر في الكذب وفي الاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو والاخبار حال الجنة
ليس صدقا لانهم يعتقدون عدم صدقه فلا يريدون بها الصدق ولا الكذب لكونه
قسيما له مع انهم اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس شيئا منهما
ليحمل هذا الخبر عليه فتثبت الواسطة لكن الواسطة الثابتة بهذه الآية هل هي واحدة
او اكثر قال في الحاشية قد عرفت ان الوسايط على مذهبه ستة وظني انه قصد الاستدلال
بهذه الآية على ثبوت ثلث وسائط كما مر في الحاشية الخبر لا عن قصد وشعور ومع
الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك
في الصدق لا يكون الا عن جنون فكيف اعتقاد الصدق ونفي الواسطة الرابعة و
الخامسة بلا دليل وهما مطابقة الواقع مع عدم الاعتقاد اما للجنون او للشك اذ
معلوم انهم لا يريدون شيئا منها انتهى اقول الوسايط ستة كما قد عرفته سابقا لان
الصور المتصورة على مذهبه ثمان اثنتان صدق وكذب والباقي وسايط بينهما
والعضدي اثبت بهذه الآية واسطة واحدة وهي الخبر لا عن قصد واعتقاد قال في
شرحه على تقدير كلام مجنون لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا وقد
صرحوا بنفي الكذب عنه لكونه قسيما وما ذلك الا لان المجنون لا يقول عن قصد
واعتقاد انتهى وهو صريح في ان الثابت بها واسطة واحدة وهي الاخبار لا عن قصد
واعتقاد والحق ان الثابت بها ثلث وسايط كما ذكره الاستاد المص وذلك لان كون الاخبار
اخبار مجنون يحتمل ان يكون لكونه لا قصد له او لشكه في المطابقة للواقع او لاعتقاد
المطابقة فانهم يزعمون ان من كذا هذا الامر مجنون فيكون قوله ام به جنة شاملا للصور
الثلاث وليست صدقا ولا كذبا فيكون الوسايط الثابتة بالآية ثلثا فان قلت
المجنون لا يكون له قصد فلا يكون شاملا الا لما لا قصد له كما قال العضدي قلت
هم يزعمون فاسدا ان هذه الاخبار غير ثابتة في الواقع فمن له عقل يعتقد فيها عدم
المطابقة للواقع فلو اخبر بها مع هذا الاعتقاد كان كاذبا واما من لم يعتقد ذلك فهو
خارج عن طور العقل مجنون فقد ارادوا بالمجنون هذا المعنى وهو شامل للصور
الثلث فان من لا يعتقد عدم المطابقة قد يكون لا قصد له او يكون شاكا في المطابقة

او لكونه يعتقد

او لكونه يعتقد المطابقة فالمراد من قوله مقطلة ان الشك في الصدق لا يكون الا ان الشك في المطابقة
لا يكون الا عن مجنون فكيف مع اعتقادها ونبهك على شيء آخر في الحاشية وهو ان الباقي من الوسائط
الثلث التي لم تثبت بالدليل ثلاث مع ان الاستاد المص قد حكم ببقاء اثنتين فان مطابقة
الواقع قد يكون مع اعتقاد العدم ولم يذكر الاستاد المص هذه الصورة كانه لظهورها لم يتعرض
لها والا فمعلوم انها ليست مرادة لهم حتى يتوجه الجواب ان ترديد الكفار انما هو بين الافتراء وعدمه
فان توهم ان مراده جعل منزلة متوالد ولم يفتر وح نقول الافتراء هو الكذب عمدا فمعنى الكلام
انه اخبر ولم يكن الكذب عن عمد الكذب لا عن عمد فيكون مجنونا وهو لا يدل على ثبوت واسطة
اصلا بل انما يدل على ان كلامه منحصر في قسمي الكذب اعني الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد
والثاني ليس قسما للكذب المطلق بل قسم منه سلمنا ان الافتراء هو الكذب مطلقا لكن
معنى الكلام ام قصد في هذا الكلام الغير المطابق للواقع فيكون كذبا او لم يقصد فلا يكون
خبرا لان الخبر ما صدر عن قصد وشعور والمجنون لا قصد له فصار كالساهي والنائم اذا صدر
عنهما صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وح فيكون امر كلامه دايرا بين الكذب وما ليس بخبر فانى
ما قال وهذا الجواب انما يتم على تقدير اعتبار القصد في الخبر وهو خلاف المشهور
فانهم لا يشترطونه ويعدون ما وقع من الساهي والنائم اخبارا لان لفظ وضع للخبر فلا
يتوقف على القصد واعلم ان النزاع في هذه المسئلة لفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما
مطابق للمخبر عنه او لا فان اعتبر في الصدق مجرد المطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة
كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق
والعلم بالعدم في الكذب ثبت الواسطة بالنظر الى الخبر الذي لا يعلم مطابقته كذا
قيل وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة هذا ويتفرع على الخلاف في تفسير الصدق والكذب ما لو قال
المدعي بعد اقامة بينة على المدعى عليه كذب شهودي فان قلنا ان الكذب بعدم مطابقة
الخبر للواقع كما هو المذهب او بعدم المطابقة مع اعتقاد ذلك كما هو مذهب الجاحظ سقطت
دعواه لاعترافه بعدم ثبوت حقه في الواقع واما اذا قلنا ان الكذب بعدم مطابقة الاعتقاد
كما هو مذهب النظام لا يسقط لظهور ان مراده انهم اخبروا عن غير علم واعتقاد وذلك لا ينافي ثبوت
الحق في الواقع فله ان يقيم بينة اخرى على ثبوته واذا قال لم يصدق شهودي فعلى القول بان
الصدق المطابقة للواقع سقطت دعواه لاعترافه بعدم ثبوت حقه في الواقع واما على القول بان
الصدق مطابقة الاعتقاد او مطابقة الواقع مع اعتقاد ذلك لم يسقط اما على الاول
فلان المراد انهم لم يخبروا عن اعتقاد واما على الثاني فبان المراد انهم لم يعتقدوا او هذا لا

لاينافي ثبوت اصل الحق ولو قال للمدعي عليه صدق شهودك فهو على المختار والقول الجاحظي
يكون اقرارا بالحق وعلى مذهب النظام لا ولو قال لم يكذبوا فعلى المختار اقرار وعلى المذهبين
الاخيرين ليس باقرار وربما توجد هذه الفروع في بعض نسخ الكتاب مسئلة
المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وعبه السمنية وجهيته الخبر ثلثة اقسام
الاول ما هو معلوم الصدق اما بالضرورة او بالنظر والاول اما ان يكون ضروريا بنفسه
كالمتواتر او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين المعلوم ضرورة بسبب موافقة لمضمونه المعلوم
ضرورة والثاني مثل خبر الله تع وخبر رسوله والامام المعصوم وخبر كل الامة والخبر الموافق للنظر الصحيح
الثاني ما هو معلوم الكذب وهو الخبر المخالف لما علم صدقه الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه
لكن قد يظن صدقه كخبر العدل الواحد وقد يظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن شي منهما كخبر
مجهول الحال والاستاد المصنف قدم البحث عن الخبر المتواتر لانه اقوى مما عداه فالمتواتر في
اللغة تعاقب الاشيا واحدا بعد واحد بمهلة وفترة وتتابعها وفي الاصطلاح خبر جماعة
يفيد بنفسه القطع بصدقه فقولنا يفيد بنفسه احتراز عما افاد القطع بسبب العلم بالخبر عنه كقولنا
الواحد نصف الاثنين او نظرا كالعالم حادث ونحوه او بالقراين الزايدة يفيد بنفسه عن اللوازم
الخبر كالمحفوف بالقراين على ما سيجي ثم ان العقلا اتفقوا على ان المتواتر يفيد العلم سواء كان
خبرا عما هو موجود في زماننا كالاخبار عن البلدان النائية او عما هو ماض كالاخبار عن وجود
الملوك المتقدمة وخالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من الهند الاولى
عبدة الاوثان قايلة بالتناسخ والثانية انهم يزعمون انهم من الحكما وكلاهما منكر النبوة فمنهم
ينكر افادة الخبر المتواتر العلم مطلقا ويحكم بانه يفيد الظن كخبر الواحد ومنهم من ينكر افادته فيما
لو كان خبرا عن الماضي ويفيد في الموجود لنا انا نجزم بوجود البلاد النائية والامم الخالية جزما
ضروريا مساويا للجزم بالمشاهدات والمنكر لذلك مكابر وقد اوردوا على ذلك شبها
منها انهم قالوا يمتنع حصول التواتر عادة لانه كاجتماع الخلق على طعام معين وهو مستحيل
عادة ومنها انه لو حصل منه العلم للزم اجتماع النقيضين عند تواتر نقيضه ايضا ومنها انه لو
افاد العلم لحصل مما نقله اليهود تواترا عن موسى على نبينا وعليه السلم وعن عيسى من الامور المكذبة
لنبينا عليه السلم ومنها ان الكذب جايز على كل واحد فيجوز على المجموع لانه عبارة عن الآحاد
ومنها انا نفرق بين ما ثبت بالتواتر كوجود اقليدس وبين غيره كالواحد نصف الاثنين
ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق وليس فليس والجواب اما عموما فلانه تشكيك في
مقابلة الضرورة كشبه السوفسطائية فلا يستحق الجواب واما خصوصا فعن الاول انه لا داعي للاكل

طعام

طعام واحد بخلاف التواتر فان للنقل دواعيا فافترقا وعن الثاني ان التواتر ثانيا بنقيض
ما تواتر اولا محال لانا فرضنا فرض امر محال والمحال قد يستلزم محالا آخر وعن الثالث بانتفاء
التواتر هناك لعدم تحقق شروطه بل يرجع الى الآحاد وعن الرابع بان حكم المجموع مخالف لحكم
كل واحد وبالعكس كل واحد كالجزء بالعكس فان العشرة يحمل على المجموع هنا دون كل واحد والواحد
يشبعه هذا الرغيف دون العشرة فاختلفا حكما وعن الخامس بان الفرق بينهما بسبب انهما
نوعان من الضروري فحصل بعضها اجلى من الآخر وليس ذلك بسبب ان الحاصل بالتواتر يحتمل النقيض بل
لان استيناس العقل باحدهما اكثر فقبول الذهن له اسرع والضروريات مما يتفاوت في مثل
ذلك وعن السادس بان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المخالفة لعناد ومكابرة
كالسوفسطائية منكرة لاكثر الضروريات واعلم ان للاصوليين بعد الاتفاق على افادة
التواتر العلم خلافا في ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري او نظري فالمشهور انه ضروري
ويدل عليه انه لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر والاستدلال كالعوام والصبيان
ومن ليس من اهل النظر وايضا يلزم ان لا يعلمه من ترك النظر قصدا اذ كل علم نظري فان العالم
به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة وايضا لو كان
نظريا لاختلف العقلا في العلم به والتالي بط لاتفاق جميع العقلا الذين تواترت
اليهم اخبار البلدان مثلا على القطع بها كاتفاقهم على القطع بالمشاهدات وقال جماعة
انه نظري واليه ذهب ابو الحسين والكعبي وامام الحرمين واستدلوا عليه بانه لو كان
ضروريا لما احتاج الى توسط مقدمات والتالي بط اما الاولى فظ واما الثانية فلانه
يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس لئلا يشتبه على المخبرين وعلى العلم بامتناع تواطؤ
المخبرين على الكذب وعلى انتفاء داعي لهم الى الكذب وعلى ان ما هذا شانه يكون صادقا
والجواب منع توقفه على ذلك فان العلم بالصدق يحصل عادة من غير ترتيب مقدمات
بل حصول ما ذكرتم من المقدمات يعلم بعد حصول العلم بذلك وجود صورة الترتيب
لا يستلزم الاحتياج اليه على انه لو كان مثل ذلك كافيا في النظرية للزم في كل ضروري ان
يكون كذلك فان قولنا الكل اعظم من الجزء بين لان الكل يشتمل على الجزء وعلى غيره وما هو كذلك
فهو اعظم ونحوه واما الاستدلال على النظرية بانه لو كان ضروريا لعلم انه ضروري بالضرورة
والتالي بط والا لما اختلف فيه فمدفوع بانه لا يلزم من كون العلم ضروريا كون العلم
بكيفيته كذلك وقد توقف السيد المرتضى في ذلك قال في الذريعة والذي يقوى
في نفسي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم بانه ضروري او مكتسب

بجوز كونه كل واحد من الوجهين انتهى في نفسى التوقف عن القطع على صفة هذا العلم كلامه و
قسم في موضع اخر ذلك الى قسمين فقال الى اخبار البلدان والوقايع والملوك والهجرة
النبي ص ومغازيه وما يجرى هذا المجرى يجوز ان يكون ضرورة من فعل الله ويجوز ان يكون
مكتسبا من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي ص كثيرة وكثير
من احكام الشريعة والنص الحاصل على الايمة ع فيقطع على انه مستدل عليه قال
الشيخ في العدة وهذا المذهب عندى اوضح من المذهبين جميعا والحق ان النزاع
في ذلك كاللفظي ولتحقيق الحال موضع يليق به وشرطه بلوغ روايته في كل
طبقة حدا لا يؤمن معه تواطيهم الخ يشترط في حصول العلم من الخبر المتواتر امور ٣
بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول امران الاول بلوغ رواية الحد يمتنع معه
التواطؤ على الكذب عادة لاجل احوالهم من كثرتهم وغيرها كان يكونوا من بلاد شتى وكونهم
يجتمعوا قبل تادية الخبر ولا غرض لهم يدعوهم الى الاخبار بذلك مع كونهم جماعة لا يقدر في العادة
تواطوهم على الكذب اتفاقا فان من ومن عرض حاصل مع كل واحد منهم في تعمد الكذب و
مع تعدد طبقات المخبرين يشترط تحقق هذا الحد في الطرفين والواسطة ايضا لو
نقل الخلف عن السلف وتوالت الاعصار ولم يكن الشرط حاصلا في كل عصر لم يحصل العلم
بصدقهم لان خبر اهل كل عصر خبر مستقل بنفسه فلا بد من حصول الشرط فيه وبهذا
يندفع ما تدعيه اليهود والنصارى من التواتر فيما نقلوه عن موسى وعيسى ع لعدم بلوغ
الخبر الحد المذكور الثاني استناد المخبرين في الاخبار الى الحس فلا يتحقق التواتر فيما لا
يكون مستنده الحس كالاخبار بان العالم حادث لقضاء العادة بعد حصول العلم في مثل
ذلك والمراد بالاستناد الى الحس في غير الطبقة الاولى عند تعدد الطبقات الاخبار
عن اخبار جماعة مستندهم الاحساس لا مطلقا وهكذا وهل العدد المفيد للتواتر محصور في
حد مشهود العدم عندنا لا عدد الا ويمكن عند العقل صدور الكذب عنه وان
الناقص عنه بواحد او اثنين لا يتميز في جواز الاقدام على الكذب بل الضابط فيه
حصول العلم من غير تقييد بعدد مخصوص وذلك بان يعتبر السامع حال نفسه
فان افاد الخبر علما بالمخبر عنه انه متواتر والا فلا ويختلف ذلك باختلاف قرائن
الاحوال والتعريف واحوال المخبرين والاطلاع عليها وادراك السامعين ذلك ع
نحو ذلك وذهب بعضهم الى الحصر اقل ما يحصل به التواتر من العدد واضطربوا
في ذلك كثيرا فمنهم من يشترط في العدد بلوغه خمسة وحكى الحاجبي عن القاضي

الجزم بعدم حصول العلم بخبر الاربعة والا لحصل بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية
وتردد في الخمسة وقد يرد عليه بالفرق بين الخبر والشهادة فيجوز حصول العلم
بخبرهم دون شهادتهم ومنهم من اعتبر في العدد بلوغه اثنى عشر عددا النقباء قالوا
لانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم ولما بعثهم ليعرفوا احوال بنى اسرائيل وقيل لا بد
العشرين الصابرين وقيل لا بد من الاربعين لان الشارع لم يعتبر جماعة في الحكم الا
الاربعين في الجمعة والاربعة في شهادة الزنا لكن الاربعة ليست بتواتر اتفاقا فتعين
الاربعون وقيل يعتبر بلوغه سبعين لاختيار موسى ذلك العدد في تادية الخبر الى
قومه ليحصل لهم العلم به وقال امام الحرمين يعتبر بلوغه عدد بيعة اهل الرضوان
وفسره بالف وسبعمائة الى غير ذلك من الاقوال التي كلها مجازفة من غير دليل يدل
عليها كما يظهر لمن نظر كلامهم وعلى القول باعتبار العدد فهل هو معتبر في جواز
حصول العلم به حتى لو نقص عنه بواحد لم يحصل العلم ام في وجوبه بمعنى انه متى
بلغ العدد المذكور حصل العلم قطعا ولم يجز خلافه ومتى نقص عن ذلك لم يقطع
بحصوله بل يجوز ان يحصل وان لا يحصل قد اختلف النقل في ذلك عن معتبري العدد
والاظهر الثاني سنذكره وقول المخالفين باشتراطنا دخول المعصوم افتراء نعم شرط
المرتضى عدم سبق شبهة تؤدى الى اعتقاد نفيه ليندفع كلام الكفار الخ
مخالفونا العامة انا معاشر الامامية نشترط في حصول التواتر دخول المعصوم كما نقله
الحاجبي والامدي وغيرهما من علمائهم وانه افتراء علينا فانا لا نشترط ذلك نعم شرط
السيد المرتضى رحمه الله في حصول العلم من المتواتر بالنسبة الى السامع ان لا يسبق منه اعتقاد
خلاف المخبر به لشبهة او تقليد فان حصول العلم عقيب المتواتر اذا كان بالعادة جاز
ان يختلف ذلك باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم
قبل ذلك وهذا الشرط جيد وقد تابعه عليه اصحابنا وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه
وح فيندفع كلام اليهود على الاخبار المتواترة من المسلمين بظهور معجزات نبينا ع
سوى القران لحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى ونحو ذلك فانه لم يحصل لهم
العلم لشبهة حصلت لهم من دينهم اوجبت اعتقاد خلاف ذلك وكلام المخالفين في
تواتر النص على امامة امير المؤمنين ع بعد رسول الله ص وهو ما تواتر من قوله ص مشيرا
الى على ع سلموا على على ع بامرة المؤمنين وقوله ص هذا خليفتي فيكم وقوله ص الا من
كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من

ومدعي القطع مكابر وقد يفيد اذا حف بالقرائن والمنازع مباهت متن

من خبر الراوي دار الحق معه حيث ما دار ونحو ذلك من المتواترات فانها لا تفيد العلم لمن يعتقد
خلافها كاهل السنة والخوارج اما الخواص منهم فللشبهة واما العوام فللتقليد قال
بعض شارحي المنهاج والحق انه لم يتواتر هذا الخبر بل لم يبلغ حد الشهرة بل لم يوجد فيه
شرايط قبول خبر الواحد ايضا والا لاحتج به علي عم على الصحابة حين اجتمعوا على
امامة ابي بكر ولما بايع علي رووس الاشهاد على اذ لا قاطع في هذا الخبر على نفي خلافة
غيره قبل خلافته بل ليس فيه الا انبات انه يصير خليفة بعده في الجملة وقد حصل انتهى
دعوى هذا القايل بان الحق عدم التواتر بناء على سبق شبهة عرضت له وشرط
حصول التواتر عدم ذلك كما بيناه واما دعوى الشهرة فلعناده اذ هو قد بلغ من
الشهرة بحيث كاد ان يكون انكاره بمنزلة الشمس في رابعة النهار كيف وقد رووا
اصحابه ذلك بطرق متعددة فمن ذلك ما رواه احمد بن حنبل في مسنده بستة
عشر طريقا ورواه الثعلبي باربعة طرق وغيرهما من علمائهم ومنه يعلم جواب قوله لم يوجد
فيه شرايط قبول خبر الواحد واما قوله والا لاحتج به على عم ففيه ان احتجاج علي عم بذلك
قد ثبت بطرق متعددة عند اصحابهم ايضا ودعواه المبايعة لابي بكر فاسدة
لعدم ثبوتها على الوجه المعتبر وقد نقل عدم ثبوتها اكثرهم والاجماع على امامة ابي بكر
غير معلوم واما ما ذكره من العلاوة فمما لا يخفى جوابه بعد ما ذكرناه قال مد
ظله وما لم يتواتر احاد ولا يفيد العلم بنفسه الا ظنا الخ اقول خبر الواحد
هو الذي لم ينته الى حد التواتر سواء كثرت رواته او قلت فهو لا يفيد
العلم بنفسه اي من غير انضمام قراين زايدة عليه وانما يفيد الظن وذهب جماعة
الى انه يفيد القطع وهو ضعيف لنا انه لو افاد القطع للزم تناقض المعلومين عند
وقوع خبري عدلين متناقضين فان ذلك جايز بالضرورة بل واقع
كما لا يخفى واللازم بط لاستلزامه اجتماع النقيضين في الواقع والا لم يكن
علما بل جهلا ولانه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطية من يخالفه بالاجتهاد
وهو خلاف الاجماع ثم القايلون بافادته القطع منهم من ادعى اطراده ومنهم من قال
بذلك لا مطردا ولهم على ذلك شبه واهية اقواها انه لو لم يحصل به العلم لما جاز
التعبد به والتالي بط فكذا المقدم ودفعه واضح اذ لا جامع بينهما فان تجويز
التعبد بالظن يكفي في التعبد بخبر الواحد عندكم اذا لم يحفوف بالقراين الزايدة
على ما يلزم الخبر اما لو كان محفوفا بها فالذي اكثر الاصوليين وهو الاصح انه يفيد القطع

واختلف في وقوعه فمنعه المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس ووافقا الكثير من قدمائنا وقال به
المتاخرون وهو الاظهر لظواهر قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فلولا نفر ان الذين يكتمون ولما شاع
وذاع عن اصحاب ائمتنا ع ومن يليهم من شدة الاهتمام باخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بشانها
نقلا وتصحيحا والبحث عن حال رواتها ذما ومدحا تعديلا وجرحا وما ذلك الا للعمل والنهي عن اتباع
الظن انما هو في الاصول لحكاية عن الكفار واصالة البراءة تضعفه بعد وتحريم المعارض لا
يمنع العمل قبل ظهوره والتوقف بعد خبر ذي اليدين لا نقراد بينهم مع انه لنا لا علينا انتهى متن

وذهب جماعة الى انه لا يفيد القطع وان انضمت اليه القراين لنا على الاول انه لو اخبرنا
بموت ولد ملك مشرف على الموت وانضم الى ذلك قراين زايدة من صراخ
وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة فانا نقطع بصدق ذلك الخبر
ونجد ذلك في انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه شك وعلى الثاني لو افاد
الخبر مع القراين العلم لاجتمع النقيضان عند وقوع الخبرين المتناقضين المحفوفين
بالقراين والتالي بط فكذا المقدم وبان الخبر قد يظهر كذبه مع وجود القراين فانه قد
يخبر بموت شخص وينضم الى ذلك قراين من صراخ وبكاء ونحوه ثم انه ينكشف
خلافه اما باغماء او سكتة او موت شخص اخر فلا يكون مفيدا للعلم والجواب
اما عن الاول فبمنع الملازمة اذ يمتنع ان يحصل خبر محفوف بالقراين في قضية
ويحصل مثل ذلك في نقيضها عادة واما عن الثاني فبان القدح في تلك
الصورة الخاصة لا يوجب القدح في الجميع كيف والقراين لا ضابط لها يرجع
اليه فيجوز ان يكون التخلف هنا لعدم حصول الشرايط فيها واعلم ان النزاع هنا
قد يتصور على وجهين الاول ان يكون في ان الخبر مع القراين المنضمة اليه هل
يفيد العلم ام لا وهذا المنازع فيه مباهت كما بيناه من الدليل والثاني
ان يكون في ان المفيد للعلم هل هو الخبر وحده او القراين مع الخبر وهذا المنازع
فيه ليس بمباهت والدليل المذكور لا يحسم مادة النزاع فان الخصم يقول
بحصول العلم بذلك لا من الخبر وحده بل من القراين ايضا وما يجاب عن ذلك بانه
لولا الخبر لم يعلم موت الولد بخصوصه بل جوز موت شخص اخر فيجاب بان الخصم لا يقول
بعدم مدخلية الخبر اصلا والتحقيق ان المعلوم في هذه الصورة انما هو موت شخص
معظم اما انه المخبر عنه بخصوصه فالظاهر عدم حصول اليقين به وانما الحاصل الظن
القوي الا ترى انه لو جاء اخر وقال الميت شخص اخر لتعارض الخبران
مد ظله يجوز التعبد بخبر الواحد عقلا اجماعا منا الخ التعبد بخبر
الواحد ان يوجب الشارع على المكلفين العمل بمقتضاه وهو جايز عقلا
عند اصحابنا لا نعلم فيه مخالفا منهم سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة
وينسب الى جماعة من اهل الخلاف وعليه الجبائي وجماعة من المتكلمين
لنا القطع بان الشارع لو قال للمكلف اذا اخبرك عدل بشيء وجب عليك العمل
بموجبه لم يلزم منه محال لذاته وليس الجايز عقلا الا ذلك فانا لو ايجاب العمل به

وهو قوله لنا على الاول الخ

فصل في النزاع ... العمل بخبر الواحد ... السامع ... عن القراين ... فحصول العلم بمضمونه ... الغير ... ونحوه

علم
انكاره

مود الى تحليل الحرام وتحريم الحلال على تقدير كذبه لانه ممكن وذلك بط وما يؤدي الى
البط بط فيكون غير جائز قلنا على تقدير التصويب يسقط ما قلتم لانه
لا حلال ولا حرام في نفس الامر انما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالاضافة
الى المجتهدين فيكون شيء معين في سبيل ساقط حلالا لواحد حراما لاخر وعلى تقدير
القول بان المصيب واحد لا يلزم ما ذكرتم ايضا لان الحكم المخالف للظن
غير معتبر بل ساقط اجماعا على انه لو تم ما ذكرتم لزم عدم جواز التعبد بقول
الشاهدين وبقول المفتي لانه يمكن كذبه ومخالفته للواقع فان قلت ما ذكرتم
من تعدد الحكم في الواقعة الواحدة على تقدير تصويب المجتهدين
وتعين الحكم الموافق للظن وسقوط ما يخالف الظن على تقدير تصويب
الواحد انما يثبت بالنسبة الى المجتهدين او ترجيح احد الخبرين لنا على تقدير
تساوي الخبرين بالنسبة الى المجتهد واحد فينا في الحكمين ووجوب العمل
بالنقيضين لازم قطعا قلنا يدفع لزوم توقف ذلك المجتهد عن العمل بهما او
تخييره في العمل بايهما شاء وهل التعبد بخبر الواحد واقع ام لا اختلف اصحابنا فيه
فذهب جماعة كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى
عدم وقوعه وهو قول اكثر علمائنا المتقدمين وتبعهم على ذلك بعض العامة
وقال الجمهور المتاخرين من اصحابنا بوقوعه وتبعهم على ذلك اكثر العامة وهو
الاصح لنا على ذلك ظواهر الكتاب فمنها قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا ان تصيبوا قوما الآية رتب تع التوقف على اخبار الفاسق و
قد اجتمع فيه امران احدهما كونه خبر واحد وهو ذاتي وثانيهما كونه فاسقا
وهو عرضي والمقتضي للتوقف هو الوصف اعني الفسق لانه هو المناسب
للتوقف لا الاول والا لترتب التوقف عليه ولم يكن لذكر الوصف فائدة
لان التعليل بالذاتي الصالح للعلية اعني خبر الواحد اولى من التعليل بالعرضي
لتقدمه عليه فيكون الحكم قد ثبت قبل حصول العرضي فلا معنى لجعله مرتبا
عليه فيكون الفسق علة للتوقف فاذا لم يكن هناك فسق لم يجب التوقف
وح اما ان يجب الرد او القبول لا سبيل الى الاول والا لكان حال العدل
اسوء من حال الفاسق وهو بديهي البط فتعين الثاني فان قيل لا يلزم من
انتفاء الفسق وتحقق العدالة حصول القبول لجواز ان يكون الفسق

احد موانع

احد موانع القبول والعدالة احد شرائطه فلا يلزم من انتفاء الاول وتحقق
الثاني تحقق القبول قلنا خبر الواحد من حيث هو صالح للقبول فليس كونه
من الاحاد مانعا له فلا مانع له سوى الفسق فمن انتفائه يجب القبول هذا
وقد ينظر في الآية من حيث ان التعليل مانع من الاستدلال بها فان الله تع علل
التثبت بخبر الفاسق بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة وذلك قائم في خبر
العدل اذ خبره لا يوجب العلم فالتجويز فيه بحاله ولو قيل لا نم التجويز في خبر
العدل الا لما علم بجواز الجهالة بالفسق لتلناظ انه اذا لم يحصل التجويز عند
خبر العدل كان القطع حاصلا عند خبره لان الجهل لا يرتفع الا بحصول العلم و
ذلك بط على ان منع تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث تعليق الحكم بخبر الفاسق
ليس اولى من منع تعليق الحكم بخبر الفاسق نظرا الى ظ التعليل بل هذا اولى لانه لا
يمتنع ترك دليل الخطاب لدليل اقتضاه والتعليل دليل فسقط اعتباره ومنها
قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله تع الحذر بانذار طائفة من الفرقة
اي باخبارها لان الانذار هو الاخبار المخوف والخبر داخل في الخبر لانه
فرده وانما قلنا انه تع اوجب الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي و
هو ممتنع في حقه تع فيكون محمولا على ظ الوصعد فحمل على ما هو لازم الترجي
اعني الطلب وهو منه تع الايجاب لان الطلب اعم من الايجاب لتحققه في
الندب فكيف يحمل عليه لانا نقول قرينة الانذار المتضمن للتخويف موجب
للحذر اذ التخوف عقاب في ترك غير الواجب وكل ثلثة فرقة فالطائفة
منهم واحد واثنان وهما لا يفيد قولهما العلم فيكون تع اوجب الحذر بخبر واحد
او اثنين فيجب الحذر امتثالا للايجاب ومنه يلزم وجوب العمل بخبرهما والا لم
يكن الحذر واجبا فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على
الدعوى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظ ان الخبر اعم منه قلت
الانذار الابلاغ كذا ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف ونحوه قال العيني ولا
ريب انه في الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم ومما يرجع بنوع من الاعتبار
اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف اذ الواجب يستحق تاركه العقاب والحرام
يستحق فاعله المواخذة ومع ثبوت دلالة الآية على قبول خبر الواحد فيهما

يثبت في الجميع اذ لا قايل بالفصل فان قيل المراد بالانذار هنا الفتوى وقول الواحد
فيها مقبول اجماعا فان ذلك هو اللايق بالتفقه فانه انما يحتاج اليه في الفتوى لا
في الرواية قلنا ذلك مندفع من وجهين احدهما ان حمل الانذار على الفتوى يوجب
تخصيص القوم بغير المجتهدين لان المجتهد لا يقلد الغير في فتواه والاصل عدم التخصيص
الثاني ان التخصيص معنى التفقه في اللغة مطلق الفهم وحمله على ما ذكر تم
يتوقف على ثبوت عرفية المعنى المعروف للتفقه بين الفقهاء والاصوليين
في زمن الرسول صلعم على الوجه المعتبر بحمل الخطاب عليه دون خرط القتاد ويجب
حمله على المعنى اللغوي حتى يعلم النقل عنه والاصل عدمه هنا وفي الاستدلال بهذه
الاية نظر من حيث انه لا يلزم من وجوب الانذار والتخويف وجوب القبول
على المنذر فانه يجوز ان يتعلق المصلحة بوجوب الانذار عليهم ولا تتعلق بوجوب
القبول عنهم الا اذا انضم اليه شيء اخر ولهذا نظاير كثيرة منها انه يجب على الشاهدين
اداء الشهادة ولا يجب على الحكم تنفيذ الحكم بها الا ان يضاف اليه من يتكامل الشهادة
به ونحو ذلك ولو قيل فاي فايدة في الانذار لانه متى لم يجب القبول فلا
وجه لوجوب الانذار عليهم قلنا قد بينا ان وجوب القبول امر اخر منفصل
الى دليل بخصوصه ولعل الفايدة في وجوب الانذار انه مع حصوله يحث على المنذر
الرجوع الى طرق العلم والاخذ بها الا ترى انه يجب الانذار من تركه معرفة الله تع و
صفاته وان لم يجب عليه القبول منه الا اذا دل العلم بالمعجز على صدقه فيجب
القبول منه فتامل ومنها قوله تع ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى
من بعد ما بيناه توعد تع على كتمان الهدى فيجب اظهاره ومن اظهر الهدى
ما يسمعه الواحد من النبي صلعم فيجب اظهاره ولو لم يكن العمل به واجبا لكان كعدمه
فلا يجب اظهاره هف وفيه نظر يعلم مما اسلفناه على ما قبله من ان ههنا مواضع
كثيرة يجب الانذار فيها والتخويف وان لم يجب القبول على المنذر ولنا ايضا ما
شاع وذاع عن اصحاب الايمة عم وسليهم من الفرقة الناجية من الاستدلال بخبر
الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى والاهتمام به وتدوينه
والبحث عن احوال رواته من مدحهم وذمهم وجرحهم وتعديلهم ونحو ذلك حتى
ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت فان احالهم على كتاب
معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر اليه

في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم من عهد النبي صلعم ومن بعده الايمة عم ومن زمن
الصادق عم الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية منه وتكرر ذلك وشاع و
ذاع من غير نكير والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي بوجوب العمل به كالقول
الصريح وقد سلك الشيخ في العدة هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبار ما المروي
عن النبي صلعم والايمة عم مقتصرا عليه وادعى الاجماع من الفرقة المحقة على ذلك
ثم قال فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها
انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فاذا
جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر قيل لهم المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع
انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه
فاما ما يكون رواية منهم وطريقة اصحابنا فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك
وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر
الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك انتهى وقال
العلامة في نهاية اما الامامية فالاخباريون منهم من لم يعولوا في اصول
الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الايمة عم والاصوليون منهم كابي
جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه
لشبهة حصلت لهم هذا كلامه ولا يذهب عليك ان موافقينا من اهل الخلاف
قد احتجوا بمثل ذلك ايضا فقالوا الصحابة والتابعون اجمعوا على العمل بخبر
الواحد بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة
التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وذاع وشاع بينهم من غير
نكير احتج المانعون بادلة الاول قال الله تع نهى عن اتباع الظن بقوله تع ولا
تقف ما ليس لك به علم وذم على اتباعه بقوله ان يتبعون الا الظن ونحو
ذلك من الايات والنهي والذم دليل الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا
يكون العمل به جايزا الثاني ان الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات
وتحمل المشاق وخبر الواحد يتضمن ظن اثبات ما الاصل براءة الذمة منه فيكون البراءة
معارضة له فلا يثبت به شيء الثالث ان العمل بخبر الواحد يقضي الى تركه
فانه ما من خبر الا ويجوز ان يكون له معارض وح فيما انهما عمل لزم ترك الاخر وما
يلزم من العمل به تركه يمتنع العمل به الرابع انه لما صح ان رسول الله صلعم قال له

ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله ص فقال ع اشيء من ذلك لم يكن حتى
اخبره ابو بكر وعمر بانه لم يصل الا ركعتين فاعاد الصلوة ح ولو كان خبر الواحد معمولا
به لما توقف الرسول وزاد السيد المرتضى في الاحتجاج على ذلك دعوى الضرورة
بعدم عمل الامامية باخبار الاحاد قال في المسائل التبانيات انا نعلم علما
ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى
ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها فانها ليست حجة
ولا دلالة وقد ملاوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على
مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول
ان يتعبد الله باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره
في ابطال القياس في الشريعة وخطره وقال في مسئلة افردها في البحث عن العمل
بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف
للامامية او موافق لهم انهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك
قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي
يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان
الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين
يحتشم التصريح بخلافهم والقول الخروج عن جملتهم وامساك النكير عليهم لا يدل
على الرضى بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه
سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك انتهى كلامه ولا يخفى ما بينه
(اي السيد المرتضى) وبين كلام العلامة في النهاية من التدافع والجواب عن الاول ان العام قد يخص والمطلق
قد يتقيد بالدليل وح فحمل النهي والذم في الايات على غير ما دل الدليل على اتباعه وعرف
بانها ظاهرة السوق في الذم على اتباع الظن في اصول الدين المطلوب منها العلم او
الذم فيها للكفار على ما يعتقدون وعلى ان الاستدلال بها مناقض لغرضكم من عدم
الظن فانها ظواهر لا تفيد الا الظن وقد فرضتم عدم اعتباره وعن الثاني بان
اصالة البراءة بعد خبر الواحد ضعيفة يضمحل في مقابلته فلا تقوى على معارضته
وعن الثالث بان تجويز المعارض لا يمنع بالدليل قبل ظهوره والا لما ساغ التمسك
بظواهر الكتاب والسنة المتواترة لاحتمال نسخ حكمهما وعن الرابع بمنع صحة الخبر
وبعد تسليمه فالكلام في الاخبار الواردة في تكاليف الامة وليس هذا منها وبعد

تسليم العموم فالتوقف لكون ذلك الفعل بحضور جمع من الصحابة والعادة تقضي
باطلاعهم عليه ايضا فانفراده به موجب للتوقف على انكم تنقلون ان النبي ص عمل
الاخبار اعاد الصلوة ولولا قبول خبر الواحد لم يعد فهو لنا لا علينا وجواب ما ذكره
المرتضى من دعوى الضرورة ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل باخبار
الاحاد غير حاصل لنا الان وقطعا بعد تفتيش منا نجدها خالية منه عن كونه ضروريا
والانقياد اليه بمجرد قوله مناقض لغرضه اذ لا يخرج قوله في ذلك عن ان يكون خبر
احاد ثم نقول التكليف بالحج غير جائز عندنا ومعلوم عندنا الان تحصيل العلم القطعي
بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الا انه يستحيل عادة والاكتفاء بالظن
فيما [illegible] مما لا ينبغي الشك فيه وقد اعترف هو بمثله في تضاعيف كلامه
مع اعتبار الظن يستوي اخبار الاحاد وغيرها من الادلة المفيدة للظن في
الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية بل الظن في كثير اخبار الاحاد اقوى من
غيرها يشهد به الوجدان نعم تحصيل العلم بذلك في زمنهم وما قبله من زمن
ظهور الائمة ع ممكن لكن ذلك لا يجدي بالنسبة الى زماننا هذا ولعل الوجه
في معلوميته مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في ذلك الوقت من
الرجوع الى ائمتهم المعصومين ع الموجب للعلم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من
خبر الواحد كما صنع مخالفوهم بخلاف زماننا هذا وقد اعترض السيد في الذريعة
بانكم اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب
بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار
المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية
ثم ذكر حكم ما وقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد
الاقوال من طرق ذكرناها هناك تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال
المختلفة لفقد دليل التعيين عليه وانت خبير بان ما ادعاه من كون معظم
الفقه بالضرورة وبالاجماع امر ممتنع في هذا الزمان وانشاهد فالتكليف بتحصيل
العلم فيه غير جائز لما عرفت فان قيل كيف الجواب عن التدافع الواقع بين كلامي
المرتضى والعلامة في نقله على ما حكيناه قلت يمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما
ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين من اصحابنا فان العمل بخبر الواحد بعيد
عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق فيه وصوتهم القول بمنع التعبد به عقلا

وعدالتهم وضبطهم وايمانهم واكتفى الشيخ عن الايمان بالعدالة محتجا بعمل الطايفة بخبر ابن بكير وسماعه
وبنى فضال واضرابهم وليس فى هذا الاحتجاج حجة عليه لمنع صدق الفاسق على المخطى فى بعض الاصول
بعد بذل المجهود ولنص الاصحاب على توثيقه ولو جامع التوثيق التفسيق لارتفع الوثوق بعدالة
اكثر الموثقين من اصحابنا واما ما نقل عن بعض المحققين من تفسيق ابان بن عثمان مع توثيق الاصحاب
له فلو ثبت لم ينهض حجة على الشيخ لما بيناه واما الضبط فيراد به غلبة الذكر على السهو وقد
ظن اغناء العدالة عن شرطه لمنعها عن نقله ما لم يضبطه ورد بعدم منعها عن نقله ساهيا عن انه غير
مضبوط او غير ضابط ونقول العلامة على ما ظهر لهم من كلام الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه و
الحديث حيث اوردوا الاخبار فى كتبهم واشاروا اليها فى المسايل الفقهية ولم
يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والحق انه لا دلالة فى ذلك على مخالفتهم له
فان [illegible] الاخبار كانت قريبة العهد من المعصومين ع وكانت القراين العاضدة لها
متيسرة ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم له فى المنع قال المحقق
فى اصوله بعد ذكر الخلاف منا فى العمل بخبر الواحد وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر
من رواه اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر
مطلقا بل بهذه الاخبار التى رويت عن الايمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه
امامى يجب العمل به هذا الذى تبين لى من كلامه ويدعى اجماع الاصحاب على العمل بهذه
الاخبار حتى لو رواها غير الامامى و كان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله فى هذه
الكتب الدايرة بين الاصحاب عمل به انتهى كلامه وهو جيد من راجع كلام الشيخ فى
العدة جزم به وينبغى الاعتماد عليه لا على ما نسبه العلامة وقريب من ذلك ما ذكره
السيد فى جواب المسايل التبانيات حيث قال ان اكثر اخبارنا المروية فى كتبنا معلومة
مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق
رواتها فهى موجبة مقتضية للقطع وان كانت مودعة فى الكتب بسند مخصوص للعلم
من طريق الاحاد انتهى كلامه وفى هذا الكلام فى اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال
فانه جار بكون تطلبا لتكثير القراين وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر والله اعلم انه

فصل يشترط للعمل بخبر الاحاد بلوغهم وعقلهم الخ

بعد ما ثبت من وقوع التعبد بخبر الواحد لا بد من بيان الشروط المعتبرة فيه
وهى اربعة الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون ولا الصبى وان كان مميزا والحكم
فى المجنون المطبق والصبى غير المميز ظاهر وربما نقل الاجماع عليه اما المجنون غير المطبق
وهو الذى يعتوره فلا مانع من قبول روايته حال الافاقة وربما قال بعضهم ان اثر جنونه اندم
فى زمن افاقته لم يقبل والا قبل وهو حسن واما المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب
عدم قبول روايته وهو مختار جمهور العامة وبعضهم على القبول قياسا على جواز الاقتداء
به وضعفه ظاهر لمنع الاصل اولا وابداء الفرق ثانيا فان القدوة على مذهبهم لا يشترط فيها
شى والتعليل فى عدم قبول رواية الفاسق تقتضى عدم قبول قوله بطريق اولى لان
للفاسق من حيث التكليف خشية من الله تع ربما تمنعه من الاقدام على الكذب ولا

كذلك الصبى لعلمه بانتفاء التكليف عنه فلا مانع له من الاقدام على الكذب هذا
كله اذا سمع وروى قبل البلوغ اما لو سمع قبله وروى بعده فلا مانع منه لوجود
المقتضى وهو اخبار العدل وعدم صلاحية مانعية ما يعرض مانعا الثانى الايمان الثانى
بمعنى كونه اماميا واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم ان غير الامامى فاسق فلا يجوز غير الامامى
العمل بخبره لقوله تع ان جاءكم فاسق الاية وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر
الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب وسنتكلم عليه ان شاء الله تع الثالث
العدالة وهى كيفية فى النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة ويراد بالتقوى
الاجتناب عن الكباير والاصرار على الصغاير وبالمروة التخلق بخلق امثاله فى زمانه عدم
ومكانه واشتراط العدالة هو المشهور بين الاصحاب ومنه يلزم عدم قبول المجهول خبر
الحال وظاهر جماعة من المتاخرين الميل الى العمل بخبر مجهول الحال وهو اختيار جماعة من
العامة وقد نقل المحقق فى اصوله عن الشيخ ره انه قال يكفى كون الراوى ثقة متحرزا كونه
عن الكذب فى الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطايفة على اخبار جماعة
هذه صفتهم وانكر المحقق هذه الدعوى مطالبا بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على
المواضع التى عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدى فى العمل الى غيرها ثم قال
ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد هذا كلامه وهو قوى و
قد يستدل على اشتراط العدالة بالامر بالتثبت عند خبر الفاسق ولا واسطة
فى الواقع بين وصفى العدالة والفسق ومجهول الحال انما توسط بين من علم فسقه
او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف غير داخل فى حقيقة الوصف فاذا
كان وجوب التثبت فى الاية معلقا بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به كان مقتضا
ها ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه ونظير ذلك اذا قال القايل اعط كل بالغ
رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما فانه يقتضى ارادة السؤال والفحص عن اجتماع
هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد ذلك تضمن
الاية التعليل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين و
من البين ان الوقوع فى الندم لظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له
صفة الفسق فى الواقع حيث لا يحجزها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها
فى ذلك على ان لنا ان نقول هذا التعليل يقتضى ان كل ما لم يؤمن معه الندم
لا يقبل ولا خرج المؤمن العدل بالاجماع فيبقى الباقى على المنع ومنه محل النزاع وهو

[illegible]

مجهول الحال

الشيخ بعلم مما ذكر المحقق في الكلام في اكتفاء العدالة عن الايمان كما اختاره
الشيخ محتجا بعمل العصابة المحقة بخبر عبد الله بن بكير مع كونه فطحي المذهب وبخبر
سماعة بن مهران وبني فضال مع كونهم من اكابر الفطحية واضرابهم من نحو علي
ابن ابي حمزة البطائني وعثمان بن عيسى الرواسي قال في العدة واما العدالة
المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الآخر فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا
ثقة في دينه محترزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في
الاعتقاد لاهل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة عم نظر فيما يرويه فان كان
هناك بالطريق الموثوق بها ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب
اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن من الفرقة المحقة
خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به وقال
بعد اسطر اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والناووسية والواقفية
او من العامة نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر آخر من جهة
الموثقين وجب اطراح ما اختص بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه
ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب العمل بخلافه وجب
ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئا
في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله
بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان
بن عيسى ومن بعد هؤلاء ما رواه بنو فضال والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن
عندهم فيه خلاف هذا كلامه وهو ناطق بان المخالف في المذهب قد يعمل بقوله
واجاب عنه المحقق بانا لم نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء وقد يجاب عنه
ايضا بان غير المؤمن فاسق فانه من كلام اهل اللغة ان الفسق هو الخروج عن طاعة
الله تع وهو عام في الفروع والاصول وقد بينا سابقا ان الفسق من موانع القبول و
الى هذا نظر العلامة في تفسيق ابان بن عثمان الاحمر على ما نقله عنه فخر المحققين
في حواشي الخلاصة حيث سالت والدي عن ابان بن عثمان الاحمر فقال الاقرب
عدم قبول روايته لقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واي فسق اعظم
من عدم الايمان انتهى كلامه وهو ناظر الى ما قلناه ورده المص بالمنع من صدق
الفاسق على المخطي ببعض الاصول بعد بذل مجهوده وبعد نص الاصحاب على توثيقه

قال م

فيه

فان نص الاصحاب على توثيق احد مانع من صدق الفاسق عليه اذ لو لم يكن مانعا من
ذلك لجاز صدق الفاسق على شخص مع توثيق الاصحاب فان نص الاصحاب على
توثيق احد مانع من صدق الفاسق عليه اذ لو لم يكن مانعا من ذلك لجاز صدق
الفاسق على شخص مع توثيق الاصحاب له وهو موجب لارتفاع الوثوق بعدالة
اكثر الموثقين من اصحابنا الامامية وذلك مؤد الى سد باب العمل بخبر الواحد اذ
لم يكن الفاسق صادقا على مثل اولئك لا يكونون داخلين في الآية فلا يكون الآية
حجة على الشيخ العامل بخبرهم وقول العلامة في تفسيق ابان بن عثمان لا ينهض حجة
على الشيخ ان المسألة اجتهادية وفيه نظر يعلم مما ذكرناه فان الظاهر ان فساد العقيدة
لا يجامع العدالة وكون الاتصاف بالفسق موقوفا على اعتقاد الفاعل ان فعله
معصية ممنوع فقط قوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا الآية دال على ان مثل
هذا لم يبذل مجهوده والتوثيق في كلام الاصحاب انه وقع مطلقا غير مقيد بكون
الموصوف به فطحيا او واقفيا اثبت التوثيق المعتبر وان اقترن باحدهما فالمراد به
كونه ثقة في مذهبه وذلك لا ينافي كونه فاسقا عند ناسائر الامامية ومنه
يعلم ان الملازمة في قوله ولو جامع الفسق التوثيق الخ ممنوعة اذ تجامع التفسيق
التوثيق على الوجه المقدم لا يوجب ارتفاع الوثوق مع الاطلاق وعدم اظهار
المنافي وكلام العلامة ناظر الى ما قلناه وهو تام والحق ان قول المص هنا بعيد
بعد ملاحظة ما اسلفناه الرابع الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط
له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون ذلك البعض مما يتم به فائدته ويختلف
الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا
باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من
الاسباب الموجبة للاختلال والمراد بالضبط المشترط ان يغلب ذكره على
سهوه فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم من ذلك احد كما لا يخفى قال
المحقق ولو كان زوال السهو اصلا شرطا في قبول الرواية لما صح العمل الا عن معصوم
من السهو وهو باطل اجماعا من القائلين بالخبر هذا كلامه ولا يخفى قوته لكن ينبغي
الكلام في ان العدالة تمنع عن رواية ما ليس مضبوطا عنده فيغني اشتراطها عن
اشتراطه وبذلك صرح شيخنا الشهيد الثاني في الدراية بناء على ان العدل لا
يروي ما ليس مضبوطا عنده على الوجه المعتبر لان عدالته تمنعه عن ذلك وفيه

اي اطلاق الاصحاب لفظ الثقة
على شخص من غير تقييد بكونه فطحيا
او واقفيا او نحو ذلك مع عدم
ظهور المنافي فيه لا يوجب ارتفاع
الوثوق به واذا علمنا ان التفسيق يجامع
التوثيق على الوجه الذي ذكره
المص وهو ان يكون الراوي ثقة عندنا
فاسقا في مذهب ...

قالوا كل خبر شهادة فلا يكفي الواحد قلنا ممنوع بل اكثرها غيرها كالرواية ونقل الاجماع وتفسير المترجم
والخبر الطبيب باضرار الصوم والمخبر بايقاع الحج الى غير ذلك وقد بسطنا الكلام فيه في شرح التهذيب
منه

نظراً الى العدالة انما تمنع عن تعمد الكذب لا عن السهو فيه فان العدل اذا كان كثير
السهو ربما سهى عن كون الحديث غير مضبوط عنده او كونه غير ضابط له فينقله وان كان
قد لا نوح لابد من ذكرهما معاً او لا يكتفي بها عنده وقد اكتفى اصحابنا رضوان الله عليهم عن
الامرين بلفظ الثقة لدلالتها على صفة زائدة على لفظ العدل وهو صفة الضبط اذ
هو مشتق من الوثوق ولا وثوق بمن ساوى سهوه ذكره او غلب سهوه عليه ولعل
ذلك هو الباعث لهم على العدول في بيان التعديل عن لفظ عدل الى ثقة
مد ظله تزكية العدل الواحد الامامي كافية في الرواية وفاقاً للشيخ والعلامة
وسائر المتاخرين وخلافاً للمحقق واتباعه ولا اراد الاحتياط في الفرع على الاصل
ولدلالة آية التثبت على عموم قبول خبر الواحد الا ما خرج بدليل كالشهادة
طريق معرفة العدالة امران الاختبار والتزكية والاول يحصل بالصحبة المتاكدة
والملازمة التامة بحيث يظهر له من القرائن ما يدل على ثبوت خوف في قلبه
مانع من الكذب والاقدام على المعصية والثاني مما اختلف فيه اصحابنا فالاشبه
المص والعلامة وسائر المتاخرين على الاكتفاء في التزكية بالعدل الواحد الامامي
وكذا في الجرح وهو الحق وذهب المحقق واتباعه الى اشتراط العدلين في كل من
التزكية والجرح واستدل المص على الاول بان العدالة شرط في الرواية فشرط الشيء
فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفى في الاصل اعني
الرواية بواحد فيكتفي بالواحد ايضا في الفرع اعني العدالة والا زاد الاحتياط في الفرع
على الاحتياط في الاصل فان قلت الاحتياط في الفرع قد يزيد على الاصل فان هلال
رمضان يثبت بشاهد واحد كما ذهب اليه بعضهم ويحتاج في تزكيته الى
اثنين قلت قد خرج مثل هذا بالنص والخرج بالنص لا يرد نقضاً فان قلت
للخصم ان يقول لا يلزم مما ذكرتم من زيادة الفرع على الاصل فانا نشترط في
الاصل اعني الرواية ثلثة امور اخبار واحد بها واثنين يعدلانه راويها ونشترط
في الفرع اعني العدالة اثنين لا غير فاين الزيادة في الفرع قلت هو يقبل رواية
عدل واحد زكاه عدلان ولا يقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان وح فلزوم
زيادة الاحتياط في الفرع على الاصل ظاهر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية
دل على قبول خبر الواحد العدل مطلقاً شهادة او رواية او تزكية خولف فيها الشهادة
بخصوص نص اخرجها عن ذلك العموم فيبقى معمولاً به فيما عداه ومن جملة ذلك

التزكية

التزكية فيكون قول العدل الواحد مقبولاً فيها وفي الدليلين بحث اما الاول فلان
الاستدلال به وان كان مشهوراً بين اصحابنا المتاخرين رضوان الله عليهم اجمعين الا انه
لا يخفى ضعفه فان القول بعدم زيادة الفرع على الاصل ليس بيناً ولا مبيناً بدليل
معتبر يستند اليه في ذلك وقد يستفاد من كلام بعض العامة ان الاكتفاء بخبر
الواحد هو مقتضى القياس ويجوز ان يكون هو الوجه في ذلك قطعاً لعدم اعتباره
عندنا وقول الاستاد المص انه قياس الاولوية غير ظاهر سلمنا لكن المشروط هو قبول الرواية
والشرط هو العدالة لا نقل التزكي والمشروط على هذا التقدير لا يكفي فيه الواحد ليلزم مثله
في الاخبار بالشرط الذي هو العدالة بل الذي يكتفي فيه الواحد هو نقل الرواية والعدالة
ليست شرطاً والتزكية طريق المعرفة بالعدالة والطريق الى معرفة الشرط لا يسمى شرطاً واما
الثاني فلان المشروط ان كان علة التثبت وجب العلم بذلك موقوف بنفيه حتى
ينتفي التثبت وح فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق عن المخبر
بذلك الخبر وظاهر ان العلم بذلك موقوف على اتصافه بالعدالة اذا عرفت هذا
فلو كانت الآية عامة بحيث تشمل التزكية ايضاً لزم التناقض في مدلولها
من حيث ان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول
الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق عن المخبر به ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا
يوجب العلم وقد كان مقتضى الآية توقف القبول على العلم بالانتفاء وهو تناقض
ظ فلابد من حملها على ما سوى التزكية من الاخبار فان قيل هذا وارد في تزكية
العدلين اذ لا علم معه قلنا مقتضى الآية توقف القبول على العلم ويجوز تخصيص
ذلك بدليل من خارج ولا محذور في ذلك بخلاف تزكية الواحد فانها على ذلك
التقدير توخذ من الآية فيجيء المحذور السابق كذا قيل واقول الآية وجوب التثبت
عند خبر من ثبت له هذه الصفة فهي نفسها علة في التثبيت فلابد من العلم بانتفائها
او ما يقوم مقامه كالظن فلا يتم ما ذكر ويمكن الاستدلال على الاكتفاء بالواحد
في التزكية بان يق لما كان خبر العدل يفيد ظن الصدق فلو اخبرنا عدل بعدالة
شخص حصل لنا الظن بصدقه بحيث لو اخبرنا بخبر كان الصدق راجحا والكذب مرجوحا
ولا ريب انه يحصل لنا بمخالفة الراجح وعدم العمل بمقتضاه ظن الضرر ودفع الضرر
المظنون واجب كما بين في محله فان قيل يرد عليكم خبر الفاسق قلنا قد اسقط عنا
الشارع العمل بالظن الحاصل من خبر الفاسق واوجب التثبت كما دلت عليه الآية

فلم يحصل الناظر الظن بنجاة الغير حينئذ بل نحن آمنون به الظن بقبول الخبر فلا
يكون الدليل مساوياً له كما لا يخفى وانما قيد المص العدل بكونه اماميا لان غيره
لا اعتبار بتزكيته كما لا اعتبار بجرحه وقد يفهم من المص في بعض تحقيقاته ان
تزكية غير الامامي اذا كان عدلا لمن هو امامي على حد الاعتبار والاعتماد بناء
على ان الفضل ما شهدت به الاعداء واما الجرح فلا عبرة به اذا كان عن غير امامي و
لا يخفى عليك انه كلام خطابي لا دليل عليه يوجب الاستناد اليه وكان في التصريح
بقيد الامامي هنا اشعارا بعدم الالتفات الى ذلك اشار الى القايل بالتعدد
في التزكية بان التزكية شهادة والشهادة لا يكفي فيها الواحد والجواب منع الصغرى
فانها غير بينة ولا مبينة ولم لا كانت التزكية كاغلب الاخبار في انها ليست شهادة
كالرواية فانها خبر ليست بشهادة وكنقل الاجماع وتفسير مترجم القاضي وكاخبار
الطبيب باضرار الصوم للمريض وكاخبار الامير بايقاع الحج وكاخبار العارف بالقبلة
لجاهل العلامات ونحو ذلك مما لا يخفى سلمنا ذلك لكن نمنع ان الشهادة مطلقا
لا يكفي فيها الواحد فان شهادة العدل الواحد بالهلال مقبولة عند بعض
علمائنا بل شهادة المراة الواحدة في ربع ميراث المستهل فاندفع كلية الكبرى
ايضا هذا وقد استدل بان اعتبار التعدد احوط للتعدية عن احتمال العمل بما
ليس بحديث والجواب المعارضة بان بعدم اعتبار عدم التعدد احوط للبعدية
عن احتمال لعدم العمل بما هو حديث المستلزم لتضييع اوامره تعالى ونواهيه كما
لا يخفى متن ظله ولو تعارض الجارح والمعدل ولم يخص بنفيه رجح
الجارح ومعدل الاكثر الاورع والقول بالاطلاق متجه اذا اجتمع في واحد
جرح وتعديل فلا يخلو اما ان يخص نفي المعدل لخ جرح الجارح او يطلق فان
اطلق المعدل كما لو قال هو عدل انه مطلقا وذكر الجارح سببا في الجرح قدم قول
الجارح مطلقا سوى كان عدد المعدل على الجارح اوسا واه لانه الجمع بين قولهما لكن
لا يكون الا بذلك اذ غاية قول المعدل عدم العلم بفسقه والاخبار عن ظاهر
حاله لا العلم بالعدم اذ قال ذلك لرد قوله لانه شهادة على النفي والجارح
يخبر عن الاطلاع على امر خفي على المعدل لانه لا يعتبر في المعدل ملازمته في جميع
الاحوال فلعله ما ارتكب الموجب للجرح في بعض الاحوال التي فارق المعدل فيها
وح فالعمل بقول الجارح لا ينفي مقتضى التعديل فتقديم الجرح يكون جمعا بينهما

فهو اولى

فهو اولى وبالاعتبار احرى وقيل بالتفصيل فان كان المعدل اكثر او اورع قدم قوله والا
فالجارح وان اختص نفي المعدل في الجرح كما لو قال الجارح انه شرب الخمر ظهر الجمعة وقال
المعدل كان يصلي ذلك الوقت فهما يتعارضان من غير امكان الجمع بينهما ويجب
الترجيح ان كان هناك مرجح بان يكون احدهما اورع او اكثر ضبطا او عددا او نحو
ذلك فيعمل بالراجح ويترك المرجوح وان لم يكن هناك مرجح وجب التوقف لتعارض
واستحالة الترجيح من غير مرجح فهنا صور اربع الاختصار في نفي الجرح ولصورتان
احدهما تساوي الجارح والمعدل في جميع الصفات وح يجب التوقف الثانية
اختلافهما في عدم الترجيح بالاكثرية او الاورعية او نحوهما وعدم الاختصار لصورتان
ايضا احدهما التساوي كما ذكر ونقدم الجارح هنا بالاجماع الثانية الاختلاف
فالمشهور تقديم الجارح ايضا وقيل بتقديم المعدل اذا كان راجحا باحدى الصفات
المذكورة ويظهر من كلام الاستاد المص هنا الميل اليه كما قال والاطلاق متجه اي
الاطلاق القول بتقديم الاكثر الاورع واذ لم يكن النفي منحصرا متجه وقد فعل العلامة
في الخلاصة كثيرا فان ابراهيم بن سليمان قد جرحه الغضايري ووثقه الشيخ و
النجاشي والعلامة رجح قولهما على قوله وامكان تقديم قولهما وجهه ذكرناه في غير
هذا الموضع لكن العلامة في النهاية جزم بتقديم قول الجارح في صورة عدم الانحصار
وان كان المعدل اكثر لان وجه تقديم الجارح احتمال الاطلاع على ما لم يطلع عليه المعدل
وهذا لا يرتفع بزيادة عدد المعدل هذا واطلاق تقديم الجارح في القسم الاول
غير جيد فانه من صور الجرح ما لا يخفى على المعدل والظاهر التعارض على ذلك
التقدير مثلا اذا جرح الشيخ الطوسي بجرح ظاهر واطلق النجاشي التوثيق فانه
يبعد القول بخفاء مثل ذلك الجرح على النجاشي لكثرة اطلاعه على احوال الرجال
وقد يفهم من بعض الاصحاب تقديم قول النجاشي وطرح قول الشيخ في نحو الصورة
وفيه بعد والحق النظر الى مستندهما فان وجد مرجح عمل بمقتضى الترجيح ولا
يقدم الجرح على التعديل من غير مرجح اذ هما متساويان لتساوي مستندهما في
الظهور متن ظله فصل رجال السند اما امامية ممدوحون
بالتوثيق فالحديث صحيح او بدونه كلا او بعضا مع توثيق الباقين فحسن او
غير اماميين كذلك مع توثيق الكل فموثق هذا تقسيم الحديث باعتبار
سنده والسند هو طريق المتن اي جملة رواته من قولهم فلان سند اي معتمد

وهو عدم انحصار قول المعدل في نفي جرح الجارح ح

وبهذا الطريق سند الاعتماد العلماء في صحة الحديث وضعفه عليه فالاضافة بيانية
اذا عرفت هذا فنقول الحديث ينقسم الى صحيح وحسن وموثق وضعيف لان رجال
سنده المتصل الى المعصوم في جميع الطبقات ان كانوا اماميين ممدوحين بالتوثيق
اي نص على مدح كل واحد منهم بالتوثيق فهو الصحيح فخرج المقطوع فانه كان
رجاله من رجال الصحيح الا انه ليس جميع رجال سنده الى المعصوم كذلك وخرج
بقيد الامامي الموثق وخرج بقيد المدح بالتوثيق الحسن ثم ان في الاكتفاء بذلك
في تعريف الصحيح دلالة على عدم اعتبار قيد ابي عليه كسلامته من شذوذ
او علة والمراد بالشذوذ مخالفة ما رواه الثقة لما رواه الناس وبالعلة ما
فيه اسباب خفية يستخرجها الماهر في الفن كالارسال فيما ظاهره الاتصال
وليست ذلك منتهية الى حد القطع بل تكون مستفادة من القراين التي يغلب معها
الظن او يوجب التردد والشك وقد اعتبرها بعض العامة في تعريفا الصحيح سلامته
عنهما ولم يتعرض اصحابنا لذلك واطلقوا الصحة وح فالصحيح عندهم ينقسم الى
معلل وغيره وشاذ وغيره وان رد المعلل كما يرد الشاذ لا يوقع الظن بوجود
الخلل او تساوي وجوده وعدمه سيا في الصحة وعدم تصريح الاصحاب بهم ليس
بتصريح بعدم اعتباره ولو قيل قد وصفوا ما اشتمل عليه بانه صحيح قلنا لعله
لحصول الغفلة وعدم الالتفات لا عن شعور وقصد لانا نقول لما ذكرت وجه
في المعلل دون الشاذ وبيانه ان تقسيم الاحاديث الى الاقسام انما هو باعتبار
سندها كما عرفت فالملاحظ فيه من اوصاف السند ما له مدخل في قبول
الرواية وعدمها واطراد مناط الصحة اجتماع وصفي العدالة والضبط في جميع رجال
السند وح فالمنافي لذلك عدم اتصاف شيء من رجال السند بهما ولا ريب ان
الشذوذ بالمعنى المذكور مما له تعلق بالمتن لا بالسند اما المعلل فمن حيث ان
الطريق الى استفادة الاتصال ونحوه من حال الاسانيد قد انحصر في القراين الحالية
الدالة على صحة ما في الكتب ولو ظنا ولا شك ان وجود علية الظن بوجود الخلل او
تساوي احتمال الوجود والعدم سيا في ذلك كما لا يخفى وانما قلنا ان الطريق الى
استفادة الاتصال منحصر في القراين الحالية لانقطاع طريق الرواية من جهة السماع
والقراءة واعلم ان للصحيح اخر وهو ما كان رجال الطريق الى واحد معين موصوف
بصفات رجال الصحيح وان اعتراه بعد ذلك ارسال او قطع او اشتمال على غير امامي

كاين

كما يقوله في ابن ابي عمير في الصحيح مع ان الرواية الصحيحة له مرسلة وكاجماع
العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مع انه غير امامي والحق ان ذلك خارج
عن الصحيح بهذا الاصطلاح ووصفه بالصحة من اهل غير جيد لما فيه من تضييع
الاصطلاح ونقض الغرض المطلوب من تقسيم الخبر الى الاقسام الاربعة فان الغرض
من ذلك افراد كل قسم منها باسم ليتميز عن الاخر وبالجملة ذلك ناش من قلة التامل
وبقي كلام طويل الذيل لا يليق بالمقام وان كان جميع رجال سنده اماميين
ممدوحين لا بالتوثيق اما كلا بان كانوا جميعا ممدوحين لا بالتوثيق او بعضا بان
كان بعضهم ممدوحا بالتوثيق وبعضهم بدونه فهو الحسن فخرج ما كان رجال سنده
غير اماميين او ما كان واحد من رجاله غير ممدوح وان كان اماميا قال شيخنا
الشهيد الثاني وللحسن اطلاق اخر وهو ما كان رجال طريقه الى واحد معين موصوفا بصفات
رجال الحسن وان اعتراه بعد ذلك قطع او ارسال او عدم مدح يرشد الى ذلك
حكم العلامة بكون طريق كتاب عبد الله الفقيه الى منذر بن جبير حسنا مع انه غير ممدوح
ولا مقدوح وكذا طريقه الى سماعة بن مهران حسن مع انه واقفي وان كان ثقة اقول
فيه نظر والكلام السابق متوجه ايضا اذ المط من الاصطلاح افراد كل قسم ليتميز
عن الاخر كما عرفت وحكم العلامة بالحسن في هذه الصورة غير مناف للاصطلاح
اذ الغرض بيان حال الطريق الى الجماعة المذكورين لا انهم كما هو صريح لفظه بل و
ان وقعت بلفظ عن كان المراد ما ذكرناه توفيقا بين الكلامين فتدبر وان لم
يكن جميع رجال السند اماميين بل كانوا جميعا غير اماميين او كان بعضهم اماميا
وبعضهم غير امامي لكن كان الجميع ممدوحين فان كان مدحهم بالتوثيق يسمى الحديث
موثقا بسبب اشتمال رواته على من هو ثقة وان كان مخالفا وبهذا فارق الصحيح
مع اشتراكهما في كون رجال السند ثقات بمعنى قول المص كذلك كونهم غير اماميين
اما كلا او بعضا لكن الجميع ممدوحين بالتوثيق وقد يطلق عليه القوي ايضا و
قد يطلق القوي على مروي الامامي المسكوت عنه مدحا وقدحا كاحمد بن عبد
الله بن جعفر الحميري وان لم يكن مدح الجميع بالتوثيق بل كان بعضهم اماميا
ممدوحا غير موثق وبعضهم موثقا غير امامي فشيخنا الشهيد الثاني في درايته
ادرجه في الموثق ايضا حيث عرفه بما دخل في طريقه من نص الاصحاب على
توثيقه مع فساد عقيدته ولم يشتمل باقيه على ضعف وعبارة المص على ما ترى

وكلها مرتبة وقد يزاد سابع وهو الوجادة متن

خالية عن شمول مثله ثم ان الاقسام الثلثة للحديث تشترك في اصل القوة وتتميز
فيها على حسب الترتيب المذكور فالاول اقوى من الاخيرين والثاني اقوى من
الثالث والمراد ان من عمل بخبر الواحد عمل بالصحيح قطعا لعدم المانع حيث ان
رواته عدول صحيحو العقايد واما الحسن ففي العمل به خلاف ناش من ان شرط العمل
والقبول ثبوت العدالة او انتفاء الفسق وقد عرفت ما في ذلك وكذا العمل
بالموثق فان فيه خلافا ناشيا من ان فساد العقيدة هل يجامع العدالة ام لا
وقد عرفت ما فيه ثم ان العامل بالقسمين الاخيرين يجعل الضعيف ما عدا الاقسام
الثلثة المذكورة اي ما اشتمل سلسلة رواته على مجروح بالفسق او فاسد العقيدة
غير موثق او مجهول الحال وان كان الباقي من رجاله احد رجال الثلثة لان الحديث
يتبع اخس اوصاف رجاله ومن لم يعمل بالاخيرين لما عرفت من ان فساد العقيدة ينافي
العدالة يجعل الضعيف ما سوى الاول اعني الصحيح والحسن فيكون شاملا للموثق
ايضا مد ظله وانحاء التحمل في هذا الزمان ستة السماع من الشيخ والقراءة
عليه والسماع لقراءة الغير والاجازة والمناولة والمكاتبة واولها اولها ومع تاليه
اقواها والبواقي ادناها تحمل في هذا الحديث الزمان يتحقق باحد امور ستة
الاول السماع من لفظ الشيخ نفسه سوى املى عليه من حفظه او كان من كتابه الثاني
القراءة على الشيخ وقد يسميها اكثر المحدثين عرضا لان القارئ يعرضه على الشيخ
لا فرق في هذا النحو بين القراءة من حفظ الراوي او من كتابه الثالث السماع لقراءة
الغير على الشيخ على الوجه السابق بحضوره وهو يسمع القراءة الرابع اجازة الشيخ له وهي
تكون على اضرب الاول يجيز معينا لمعين كاجزتك التهذيب ونحوه على انحاء الاجازة الثاني
ان يجيز لمعين غير معين كاجزتك مسموعاتي وحيث يتعين له روايته ما يثبت عنده انه
من مسموعاته الثالث ان يجيز مسموعا معينا لغير معين كاجزت الكافي لكل احد او
لكل من ادركني الرابع اجازة غير معين كاجزت كل احد مسموعاتي الخامس اجازة المعدوم
كاجزت لمن يولد وهي مترتبة في القوة الخامس المناولة وهي اما مع الاجازة كان يدفع
اليه الشيخ اصل سماعه او مقابلا به ويقول له هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني
او اجزت لك روايته عني او بدون الاجازة كان يناوله الكتاب مقتصرا على هذا سماعي
فلا يجوز له الرواية عند الاكثر وقيل بجوازها والاصح جواز الرواية مع الاشعار بالاذن
ونحوه بعد الجواز والى المص في اصول الاخبار والمص في بعض رسايله وعبارة المص هنا

حدام

شاملة لذلك ايضا السادس المكاتبة وهي ان يكتب مسموعه لغايب او حاضر بخطه
او بامره وهي ايضا ضربان مع الاجازة ومجردة عنها وقد اختلف في الثانية والاكثر على
صحتها اذا عرفت ذلك فنقول النحو الاول من التحمل اعني السماع من الشيخ ارفع انحاوه و
اعلاها لان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة النبي صلى الله عليه وسلم وحديث
الائمة عليهم السلام وقد اسمعوا الناس والتاسي بهم في ذلك اولى وبه اخذوا ولو شيه بعض الا حاديث
الصحيحة من طرقنا ولان السامع اربط جنانا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع
الفكر الى القاري اسرع وحيث ان قصد الشيخ بقراءته اسماعه فقط او مع غيره فلا خلاف
لاحد في ان السامع يجوز ان يقول حدثني او اخبرني او انباني او سمعته يقول وان
لم يقصد اسماعه قال حدث واخبر ولا يضيف الى نفسه فانه مشعر بالقصد ولا قصد
ويجوز ان يقول سمعته لكن لا على وجه الرواية والحديث المسند لان الواسطة
غير الحرج واما القراءة على الشيخ مع سماعه وعدم انكاره وليس هناك ما يوجب
السكوت من اكراه او غفلة او غيرهما فهي صحيحة معتبرة اتفاقا عند المحدثين وان
خالف فيها بعض الظاهرية لكونه ابهام الصحة وذلك بعيد من العدل عند عدم
الصحة لكنهم اختلفوا في مساواتها للسماع من لفظه في المرتبة او دونه فالاشهر
الثاني وقيل بالاول واليه ذهب علماء الحجاز والكوفة لتحقق القراءة في الحالين
مع سماع الاخر وقيام سماع الشيخ مقام قراءته في مراعات الضبط وقد ورد به
حديث عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال قراءتك على العالم او قراءة العالم عليك سواء وقد
نقل عن بعضهم ان هذا القسم اعلى من الاول ولا دليل معتبر عليه يستدل ليه والعبارة
عن هذه الطريقة قرات على فلان او حدثنا قراءة عليه او اخبرنا كذلك واما حدثنا
او اخبرنا مطلقا من غير ذكر القراءة فالمشهور المنع لان الشيخ لم يحدث ولم يخبر
وان اقر وقيل بجوازه لان تقريره به قايم مقام التحديث والاخبار واما قراءة
الغير على الشيخ مع سماعه فهي كقراءته نفسه في الخلاف والتعبير ومعنى قول المص
ومع تاليه اقواها ان السماع مع القراءة عليه بنفسه او قراءة غيره بحضوره اقوى
اقسام التحمل لانه لا خلاف في صحتها فكانت اقوى الاقسام واما البواقي فهي ادنى
الاقسام لوقوع الخلاف فيها فظهر ان انحاء التحمل مترتبة في القوة فالاول اقوى ثم
الثاني ثم الثالث الى السادس وقد بينا ذلك وقد يقال فيه تكرار فان قوله اولها
اولها الى اخره صريح في الترتيب ويمكن دفع التكرار بادنى نظر فتامل مد ظله وقد

حاديث

ازماء

سواء

ثانيه

يراد سابع وهو الوجادة قد يزاد على الستة الانحا المتقدمة قسم سابع
وهو الوجادة بكسر الواو مصدر وجد يجد مولد غير مسموع من الموثوق بعربيتهم و
هي عبارة عن ان يجد الانسان احاديث بخط راويها او في كتابه المروي معاصرا كان
اولى من غير اتصال على احد الانحا المتقدمة ثم ان الرواية على هذا الوجه مما اجمع
الفريقان على منعها واما العمل بها على هذا النحو ففيه قولان وايراد المص ذلك بلفظ
قد يشعر بذلك وهنا قسم اخر لم يذكره المص وهو الاعلام بان يعلم الشيخ انه هذا
كتاب روايته او سماعه مقتصرا من دون اجازة في روايته ويقرب من المناولة المجردة
والكلام فيه كالكلام فيها وقد عرفتها فتبصر مد ظله ولا عمل بالمرسل الا مع
ظن عدم ارساله عن غير الثقة كابن ابي عمير ولا يقدح روايته عند احيانا الا اذا المنقول
عدم ارساله عنه لا عدم روايته عنه المرسل من الحديث هو ما رواه عن
المعصوم من لم يدركه بغير واسطة او بواسطة نسيها كما اذا صرح بذلك او تركها عمدا
او سهوا او ابهمها كعن بعض اصحابنا او واحد هذا هو المعنى العام له وقد يخص بعدم
ذكر الواسطة وقد اختلف في العمل به فقيل يعمل به مطلقا وهو مذهب اكثر العامة
وقيل انما يعمل به اذا تقوى بمحوى كتاب او سنة متواترة او دليل عقلي او قبول
بين الاصحاب او انضم اليه ما يؤكده كان روي بطريق اخر مسندا وان لم يكن صحيحا فيكون
كالشاهد اذ لو كان صحيحا كان العمل به لا بالمرسل والمختار المص تبعا لبعض الاصحاب
انه لا يعمل به الا اذا ظن ان مرسله يتحرز عن الارسال عمن هو مجروح ولا يرسل الا عن
ثقة كابن ابي عمير وصفوان بن يحيى والبزنطي فانه قد علم من حال هؤلاء الامجاد
انهم لا يرسلون الا عن ثقة ومن هذا القبيل سعيد بن المسيب عند الشافعي فانه
قبل مراسيله وانما لم يقبل المرسل مطلقا لان شرط قبول الرواية عدالة الراوي
المتوسط بيننا وبين المعصوم وهي غير معلومة مع الارسال كما لا يخفى بخلاف ما اذا
كان هناك ظن بانه لا يرسل الا عن الثقة فانه يكون كالتصريح بذكر الراوي فكان
كالمسند في وجوب القبول للعلم بكون الواسطة لانه لا يروي الا عن ثقة ولخبر
وليس الحكم بالاول يستلزم الثاني اقول لهذا الكلام لا يخ من ضعف وفي تحقيقه نظر
فانا لظن بعدم الارسال الا عن الثقة ان كان منشأه استقرا احاديثه ووجدان
المرسل عنه ثقة فهذا في الحقيقة مسند والمصلح انما ادرك المسند لا بالمرسل وان كان
منشأه حسن الظن به في انه لا يرسل الا عن ثقة فهو غير كاف شرعا في العمل به فان

فان قيل هنا ان الاجماع على قبول المرسلة قلنا لا نسلم الاجماع وتفصيل المقام ان علما الرجال
قالوا في ترجمة ابن ابي عمير انه حبس اربعين سنة وان اخته دفنت كتبه حتى هلكت
وتلفت فحدث من حفظه ومما كان سلف له في ايدي الناس قال النجاشي فلهذا اصحابنا
يسكنون الى مراسيله ولا يخفى ان ذلك لا يصلح علة الى السكون الى الرواية وكيف وهو
انما يروي عن رجال ومنهم من هو ضعيف قد طعن الاصحاب فيه فمع الارسال يحتمل
ان يكون هو ذلك ومن هنا يظهر التلازم من المتقدمين قال المحقق في المعتبر في
بحث سنن الطهارة ولو قيل ان مراسيل ابن ابي عمير يعمل بها الاصحاب منعنا ذلك
لان في رجاله من طعن الاصحاب فيه فاذا ارسل احتمل ان يكون الراوي احدهم انتهى
هو ظاهر في عدم حصول الاجماع على ذلك ولو قيل ان معلومية ذلك من قولهم انه لم
يصرح بانه لا يرسل الا عن ثقة على انه لو صرح هو بنفسه انه لا يرسل الا عن ثقة لا يمكن
التوقف من حيث انه يجوز ان يكون ثقة عنده ولو اظهره لنا لكان على خلاف ذلك
واصالة عدم الجرح مع ظهور تركيبه غير كاف في هذا المقام اذ لا بد من البحث عن
حال الرواة على وجه يظهر به احد الامور الثلاثة من الجرح او التعديل او تعارضهما حيث
يكن وبالجملة الذي يقتضيه النظر الصحيح عدم الفرق بين المراسيل مطلقا في عدم القبول
لعموم الدليل وان ما ذكروه في ابن ابي عمير مجازفة لا يعلم مستندها مد ظله

المطلب الثالث في الاجماع

قيل هو اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر من امور الدين ولا بد من الكتاب والسنة ولذا
ان يبحث عن الاجماع والاجماع في اللغة يقال للعزم ومنه قوله تع واجمعوا امركم وشركاءكم
وقوله ع لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل ويقال على الاتفاق وقولهم اجمع القوم على كذا
وحقيقة اجمع صار ذا جمع كالبن واتمر وفي الاصطلاح وقد اختلف في تحديده فقيل
انه اجماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر فقولنا من هذه الامة ليس بقيد احترازا
عندنا معاشر الامامية بل لو اسقطناه من التعريف لم يكن مضرا بناء على ما نعتقد
من ان زمانا للتكليف مطلقا لا يجوز خلوه عن المعصوم لانه لطف وهو واجب عليه
تع فالاجماع في كل عصر سواء كان من امة نبينا او امة غيره من الانبياء السالفين لا
يكون خطا وقد نبه الاستاد المص على ذلك في بعض الحواشي واما مخالفونا فقد اخرجوا
به اجماع المجتهدين من الشرايع السالفة لتجويزهم الخطا عليهم وجعل العصمة عن الاجماع
على المخصوص بامة نبينا وقولنا في عصر احترازا عن المجتهدين اي اتفاق المجتهدين

الكائنين في حيز قلّوا او كثروا وتركه كما فعله صاحب المنهاج مخل بالتعريف للزوم
صدق انعقاد الاجماع ح الا ان يكون حذفه لظهوره والمراد بقوله على امر ما يعم الامر
الشرعي وغيره حتى يجب اتباع المجتهدين في امر الحروب ونحوه ويرد عليه ان تارك اتباع
الاجماع على شيء انما يأثم اذا كان شرعيا والا فلا معنى لوجوب اتباعه ولذا زاد بعضهم تقييد
الامر بالشرعي وبعضهم قيد الامر بالذي في الاجتهاد بحيث يحصل به ما لم يكن قبل
فيخرج غير الديني والديني القطعي من العقلي والحسي وكذا الظني من الحسي المتواتر
الذي يصير باتفاقهم على الاخبار اغلب على الظن بحيث يبلغ حد الطمأنينة كخبر الواحد
الذي يصير مشهورا اذ لا دخل للاجتهاد فيه هذا والتعريف المذكور لمن لم يشترط في
حصول الاجماع انقراض عصر المجمعين واما من شرط ذلك فزيد على التعريف قيدا آخر هو
الى انقراض عصر المجمعين ليخرج عنه اتفاقهم اذا رجع بعضهم والانسب في تعريف الاجماع على
مذهبنا معاشر الامامية القائلين بان المعصوم لا يقول بالحكم عن اجتهاد كما نبينه
بالدليل القاطع تبديل المجتهدين في التعريف السابق برؤساء الدين ليرجع التعريف
الى اجتماع رؤساء الدين في عصر على امر فان قلت التعبير بالانسب قد يعطي كون التعريف
الاول مناسبا على مذهبنا ايضا وليس كذلك لما ذكرت قلت اجتماع المجتهدين في بادي
النظر لازم لكن بعد التفحص والاستقصاء يظهر للمتتبع دخول المعصوم في جملتهم فانا
انما نعلم ان قول المعصوم داخل بسبب اجتماع المجتهدين الكاشف عن دخول قوله عم فكل
من التعريفين على مذهبنا صحيح ولكن الثاني انسب كذا في الحاشية مد
ظله وحجيته عندنا لكشفه عن دخوله وعندهم للاجماع على القطع بتخطئة
المخالف ولادلة وللوعيد على اتباع الرسل وجعلهم وسطا ولقوله عم لا تجتمع امتي على
الخطأ ونحوه مما تواتر معنى قد ثبت عندنا معاشر الامامية بالادلة
العقلية القاطعة انه زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم عن الخطأ حافظ
للشرع الحق في الاحكام الشرعية وح فمتى اجتمعت الامة على قول كان قوله داخلا
في جملة اقوالها فانه سيدها ورئيسها وكان ذلك الاجماع حجة لاشتماله على قول
المعصوم الذي لو انفرد كان الحجة فعلى هذا حجية الاجماع عندنا لكشفه عن الحجة
التي هي قول المعصوم لا انه حجة في نفسه من حيث هو ومن هنا يظهر ان المدار في
حجية الاجماع على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط
اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما اذا كان اصلهم ونسبهم معروفا قال المحقق
رحمه الله

[في الهامش: غير سبيل المؤمنين ح]
[في الهامش: تجب الرجوع س]

في المعتبر

في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام قول المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا
عن قوله عم لما كان حجة ولو كان في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار
قوله عم فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب
مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة انتهى وهو جيد
فان قيل واي فائدة في الاجماع عندنا معاشر الامامية باعتبار العلم بدخوله
المعصوم وقوله كاف في الحجة قلنا قد يتصور الفائدة حيث لا يعلم المعصوم بعينه لكن
يعلم دخول من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم فانا نحكم بالحجية هناك للعلم بدخوله في
جملتهم واستتار قوله بين اقوالهم وان كنا لا نعلمه على الخصوص هذا ما نقوله معاشر
الامامية اما مخالفونا فحيث لم يعتبروا دخول المعصوم في ذلك احتاجوا الى بيان
حجيته فاستدلوا عليها بوجوه الاول اجماع السلف المنعقد من العلماء على ان مخالف
الاجماع مخطئ قطعا والعادة تقضي بان اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء على ذلك
من غير ثبوت قاطع يقتضي حقيته وتخطئة مخالفه مما يمتنع عادة واذا كان كذلك
كان الاجماع حجة لا يقال هذا اثبات حجية الاجماع بالاجماع وهو دور لانا نقول المراد
ان اجتماع العلماء السابقين على مثل ذلك يمتنع عادة ان يكون الا عن نص دال عليه
فالذي يثبت به حجية الاجماع هو ذلك النص الذي دل عليه ذلك الاجماع ودلالته
على وجوب نص قاطع على ذلك ليس موقوفا على حجية الاجماع بقي شيء وهو انه
لو تم ما ذكرتم من كون اجتماع العلماء دليلا على وجود القاطع لكفى ذلك في
اثبات الحكم فاي حاجة الى توسيط حجية الاجماع ويمكن ان يجاب بان الحاجة الى
ذلك الاجماع كاشفا عن وجود نص وان لم نعلمه بخصوصه فمتى حصل الاجماع حصل
لنا العلم بوجود نص فهو مظنة لحصوله وكاشف عن ثبوته بحيث كفانا عن
تحصيل معرفته على الخصوص الثاني قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
وجه الدلالة انه تع جمع بين مشاقة الرسول اي مخالفته المحرمة قطعا وبين اتباع
غير سبيل المؤمنين في ترتب الوعيد بقوله نوله ما تولى ونصله الاية فيكون
اتباع غير سبيل المؤمنين محرما والا لما جمع بينه وبين المشاقة المحرمة قطعا في ترتيب
الوعيد لامتناع ترتبه على المباح وليس هنا بعد غير سبيلهم الا مخالفة قولهم او فتواهم
في حكم فيكون اتباع قولهم سبيلهم اي قولهم وفتواهم واجبا اذ لا خروج عن

[في الهامش: العامة]

[في الهامش: يعني ان العادة قاضية بان يحصل للعلماء الكثيرين قطعا على تخطئة مخالف الاجماع قطعا ولا تخطئة فنحن لم نستدل على حجية الاجماع بحجيته بل باقتضاء العادة بوجود نص قاطع يدل على حجية الاجماع ووجود ذلك النص انما يتوقف على الاجماع لا على حجيته منه]

[في الهامش: ومعنى قوله تع نوله ما تولى اي نجعله واليا لما تولى من الضلال ونخلي بينه وبين ما اختاره]

القسمين فاذا حرم احدهما وهو اتباع غير سبيلهم وجب الاخر وهو اتباع سبيلهم لان
سبيله وغيره نقيضان فاذا ترك الا يلزم ارتفاع النقيضين فان قيل يجوز ان يكون المجموع
بما هو مجموع مرتبا عليه الوعيد قلنا المشاقة وحدها كافية مستقلة في ترتب الوعيد
فلا حاجة الى ضم مخالفة سبيل المؤمنين وفيه نظر فان المشاقة وان كانت مستقلة في
ترتب الوعيد الا انه يجوز ان يكون المراد اتباع غير سبيل المؤمنين ليس مترتبا عليه الوعيد
مطلقا بل اذا ضم الى مشاقة الرسول دون العكس حتى يقولوا انها مستقلة في ترتب
الوعيد من غير ضم فلا يتم الاستدلال فاندفع ذلك بان الاصل كون كل منهما مستقلا
في ترتب الوعيد منعنا كون الاصل ذلك وهل هو الا مثل قولك من دخل الدار و
جلس فله درهم فان القياس يقتضي ان لا يستقل شيء منهما بترتب الجزاء عليه الا ان
هناك وجد ما يدل على استقلال الاول بدون الثاني فبقي عدم الاستقلال للثاني
بدون الاول على ما كان وايضا القيد المعتبر في المعطوف عليه اعني تبين الهدى معتبر
في المعطوف ايضا فيكون المخالفة المحرمة في اتباع غير سبيل المؤمنين انما هي بعد
تبين الهدى ومن الهدى سند الاجماع فلا يكون المخالفة مطلقا حراما كما هو مطلوبكم
وايضا سبيل المؤمنين يحتمل ان يكون المراد منه سبيلهم في متابعة الرسول او في
مناصرته او في الاقتداء به او فيما صاروا مؤمنين وهو الايمان به ونحو ذلك من الوجوه
فكيف يثبت مثل هذا الاصل العظيم بمثل هذا وايضا سبيل المؤمنين هو دليل الاجماع
لا اتفاقهم لانه لما لم يحمل على ما وضع له وهو طريق الشيء فليحمل على اقرب المجازات
وهو الدليل لكمال المناسبة بينهما وح يجب التمسك بدليل الاجماع لا بالاجماع نفسه
وهو خلاف مطلوبكم وايضا يجوز ترك الاتباع راسا وانما يلزم من تحريم اتباع غير
سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم لو لم يكن بينهما واسطة وهو الترك راسا فان
قالوا الترك متابعة لغير سبيل قلنا المتابعة الاتيان بفعل مثل ما فعل الغير لاجل
اتيان الغير به ولا كذلك الترك الثالث قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس وجه الدلالة ان الوسط بمعنى الخيار لان الوسط من كل شيء عدله و
خياره كما هو في اللغة ولقوله عم خير الامور اوسطها فقد اخبر تع عن هذه الامة
بالخيرية والعدل الذي يوجب كونها معصومة عن الخطا قولا وفعلا صغيرة وكبيرة لان من
عدله الله تع يكون معصوما البتة فلو اقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا
بالخيرية والعدالة وذلك مناف لتعديله تع لهم واذا لم يقدموا على شيء من المحظورات

وكانوا

وكانوا معصومين عن الخطا وجب ان يكون قولهم حجة فان قيل على هذا يلزم ان
لا يكون في هذه الامة خطا ولا عصيان والامر بخلافه قلنا هذا عند اجتماعهم
يكون الامر كذلك لانهم من حيث انهم امة مجمعون على هذا الامر لا خطا
فيهم ولا عصيان وفيه نظر فانه تع حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس ومعلوم
ان هذه الشهادة انما تكون في الاخرة فلا يجب عدالتهم الا فيها لانها انما يعتبر حال
الاداء لا حال التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا حتى يكون اتفاقهم حجة سلمنا ان المراد
العدالة مطلقا لكن لم قلتم انها تدل على ان قولهم مطلقا حجة ولم لا تدل الا على ان الشهادة
مقبولة وحكمهم عن الاجتهاد ليس شهادة وايضا الاتصاف بالعدالة يكفي فيه الاجتناب
عن الكبائر واما الصغيرة فيجوز وقوعها مع تحقق العدالة فح يحتمل ان يكون ما
اجمعوا عليه صغيرة وهو خطا قطعا ومع هذا لا يقدح في خيريتهم وعدالتهم فان
قلت المجمعون مصرون على ما اجمعوا عليه فلو كان خطا كان اصرارهم على الخطا
المنافي للعدالة قلنا انهم لا يطلعون على كونه خطا كما اذا اجمعوا على الحكم من اجتهاد
فانكم تجوزون ذلك او مثله مما يقع فيه الخطا وليس مثل هذا الاصرار منافيا للعدالة انما المضر
الاصرار مع الاطلاع عليه الرابع ما تواتر معنى من قوله عم لا تجتمع امتي على الخطا
لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يجيء الدجال ونحو ذلك
من الاخبار التي لم تزل ظاهرة بين الصحابة الى يومنا هذا من غير ان يدفعها من
اهل النقل من سلف الامة او خلفها ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين و
فروعه وهي لم يكن بشيء من احادها متواترا الا ان التواتر حاصل من المجموع لانا
نجد انفسنا مضطرين الى العلم بمضمونها كما نحن مضطرون الى العلم بشجاعة علي وسخاء
حاتم ونحو ذلك فيكون اجماعهم حجة وسيجيء في اخر البحث ما يدل على ان هذه الاحاد
تدل على انه ما دام التكليف لا يخلو عن معصوم عن الخطا في جميع احكامه لا على
ما زعموا فترقب مد ظله وليس السكوتي حجة لاحتمال التصويب
والتوقف والتمهل للنظر وخوف الفتنة بالانكار اذا قال بعض مجتهدي
العصر بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له فان كان بعد تقرير المذاهب
فليس بحجة اجماعا وان كان في اثناء الخلاف فالمشهور بين اصحابنا انه ليس باجماع
وبه قال بعض مخالفينا لان الاجماع هو الوفاق لا عدم العلم بالخلاف وهل هو حجة
الاصح العدم لان الساكت يحتمل ان يكون الساكت مذهبه التصويب اي كل مجتهد

مصيب وح فالساكت عن النكير قد يكون لكونه صوابا من القايل وان لم يكن صوابا
عنده وايضا يحتمل ان يكون السكوت للتوقف في ذلك لتعارض الادلة وايضا
يحتمل ان يكون للتمهل بان لا يكون الساكت قد اجتهد في تلك المسئلة فيمهل لان
ينظر فيها او ان يكون قد اجتهد فيها مرة فتمهل التجديد النظر مرة اخرى ليرى
هل يخالف اجتهاده قوله فينكر عليه او لا وايضا يحتمل ان يكون نحو عدم الانكار
لخوف فتنة تنشا من انكاره عليه او يكون عدم الانكار لظن ان غيره ينكر
عليه فاكتفى بذلك الى غير ذلك من الاحتمالات وقد اجيب بان ذلك خلاف
الظ لما علم من عادتهم ترك السكوت في موضع الانكار كما قال معاذ لعمر حين
امر بجلد الحامل ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلا ونحو ذلك وفيه نظر فانا لا
نسلم ذلك عادة لهم كما يظهر لمن تتبع احوالهم سلمنا عدم سكوتهم في محل الانكار
لكن لا يلزم منه رضاهم بذلك القول لجواز ان يكون السكوت لغير الرضى من
الوجوه كما بيناه ودعوى كونها ايضا خلاف الظ غير مسموعة واعلم ان التمسك
فيما ذكرنا سيظهر حجيته ذلك مع عدم تمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية
نظرا الى ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم فالولا يلزم من عدم
الظفر بالدليل عدم الدليل واشتهر ما في هذا الكلام من الضعف فان العدالة
انما تمنع من تعمد الافتاء بغير ما يظن كونه دليلا وليس الخطاء بما قوى على الظنون
من ظله وخرق المركب بط عندنا مطلقا المخالفة للمعصوم قطعا
وعندهم ان رفع متفقا عليه كرد البكر مجانا والاجازة كالفسخ ببعض الخمسة
اذا اختلف اهل العصر على قولين غير متجاوزين عنهما واستقر كلامهم فهل
يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث ام لا وتفصيل الكلام ان كل مسئلة اشتملت على
موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او الايجاب في البعض والسلب في
محل الباقي فاذا اختلف اهل العصر على قولين من هذه الاحتمالات الثلثة بان قال
بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالاقسام او قال بعضهم بالسلب
الكلي والباقون بالاقسام واستقرت مذاهبهم فهل يجوز لمن بعدهم ان يحدث
قولا ثالثا مثاله التيمم في الطهارات الثلث التيمم والوضوء والغسل قيل يعتبر في
الكل وقيل في البعض فالقول بعدم الاعتبار قول ثالث وقد اختلفوا في
جوازه فاصحابنا الامامية قاطبة على عدم جواز ذلك مطلقا اي سواء رفع

مجمعا عليه ام لا والوجه في ذلك ظ فان حجية الاجماع انما هي لاشتماله على المعصوم
كما بينا فاذا اختلف الامة على قولين مختلفين كان قول المعصوم داخلا في احدهما
قطعا فيكون الحق مع احدهما ويكون الثاني باطلا قطعا فما ظنك بالثالث هو
اولى بالبطلان واما العامة فقد اختلفوا في ذلك فالاكثر منهم وافقونا في المنع من
احداث الثالث مطلقا والاقل على الجواز مطلقا ومحققوهم على التفصيل فان رفع
مجمعا عليه كان غير جايز والا فجايز ولم يذكر الاستاد المص من اقوالهم الا القول الثالث
لان القول الاول عين مذهبنا فاكتفى به عن ذكره والثاني نادر جدا كذا في الحاشية
المانعون مطلقا قالوا اتفق الامة على عدم التفصيل والقول بالتفصيل مخالف
للاجماع فلا يجوز والجواب المنع من اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بشيء
ليس قولا بعدمه وهل ذلك الا مثل الواقعة التي لا حكم معينا للتابعين فيها
ثم يحصل بعد ذلك الاجماع على قول مجدد ولا يقال انه خلاف الاجماع المجوزون
مطلقا قالوا اختلافهم على قولين يدل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه
الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث به والجواب ان الاختلاف انما يدل على
جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فانهم اذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم
كانت المسئلة اجتهادية فاذا اجمعوا على الثالث لم يسع الاجتهاد وههنا قد استقر
كلامهم على قولين فلا يجوز الثالث المفصلون قالوا اذا رفع مجمعا عليه كان
باطلا لمخالفته للاجماع فلا يجوز بخلاف ما اذا لم يرفع مجمعا عليه فانه لا يخالف اجماعا
فيجوز اذ لا مانع سواه وللامثلة منها انهم اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها
زوجها فقيل عدتها ابعد الاجلين وقيل بالوضع فقط فالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع
رفع الاجماع ومنها ما ذكره الاستاد المص من رد البكر مجانا فان الامة في الجارية البكر
اذا وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا سابقا على قولين احدهما عدم جواز الرد والاخر
جواز الرد مع الارش النقصان وهو التفاوت بين كونها بكرا وثيبا فالقول
بردها مجانا يدفع ما اتفق عليه الامة حيث لم يعمل بشيء من القولين في شيء
وان لم يرفع مجمعا عليه كان جائزا لانه لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه كالجواز ومثاله
فسخ النكاح ببعض العيوب الخمس وهي في الزوج الجب والعنة والبرص والجذام
والجنون وفي الزوجة الثلثة الاخيرة مع الرتق والقرن فان الامة فيها على
قولين احدهما الفسخ في كل واحد منها والاخر عدم الفسخ بشيء منها فالقول بالفسخ

هكذا قالوا ويرد عليه ان هذا القول الثالث رافع لما اجمعت عليه الامة

في بعض غير رافع لما اجمعت عليه الامة فان القائلين بالايجاب الكلي يبطلون القول بالسلب الجزئي وكذا القائل بالسلب الكلي يبطل القول بالايجاب الجزئي فالقول بالسلب الجزئي والايجاب الجزئي رافع لما اتفق عليه الامة بتمامه موافق لها في شيء من القولين فان قيل عدم قول الامة بالتفصيل ليس قولا بعدمه قلنا الاجماع على الحكم اجماع على عدم جواز نقيضه فيكون القول بنقيض ما قالوه رافعا لما اجمعوا عليه كذا ذكره في الحاشية والمثال اللحق في ذلك مسئلة الابوين والزوج او الزوجة فان الامة فيها على قولين احدهما ان للام ثلث الكل مطلقا والاخر ثلث الباقي فالقول بثلث الكل في مسئلة وثلث الباقي في مسئلة غير رافع لما اجمع عليه بل موافق لكل من القولين في شيء مد ظله ثمه موت احد الشطرين المختلفين كاشف عن خطائهم واصابة الباقين فاذا اختلف اهل العصر على قولين ثم مات اصحاب احد القولين وبقي اصحاب القول الاخر كان قول الباقين حجة لان موت اصحاب احد القولين كاشف عن ان الحق مع الباقين وانهم هم المصيبون دون الاخرين وهذا على اصولنا معاشر الامامية ظاهر فانا نمنع جواز خلو الزمان عن المعصوم فيكون موت احد الشطرين كاشفا عن ان قول المعصوم مع الباقين فيكون قولهم حجة بحسب ما عدو المراد من الموت ما يشمل الكفر ايضا فانه لو كفر احد الشطرين كان الحكم كذلك واما مخالفونا العامة فبعضهم وافقنا في كون قول الباقين حجة مستدلا عليه بانه كل قول كل الامة وبعضهم خالفهم في ذلك واستدل بان قول الباقين قول من قد خالف فيه بعض اهل العصر فلم يحصل اتفاق الامة ولان القول لا يموت بموت صاحبه وفيه نظر مد ظله ودخول المعصوم يمنع جنسية الامة فلا يلزم اتحاد محله وبهذا يمكن الاحتجاج على عدم خلو العصر عن مصيب في كل احكامه لصدق الاجتماع على جنس الخطا لولاه ويؤيده قوله لا تزال الطائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة هل يجوز تعاكس الطائفتين على القولين بان يرجع كل منهما عن قوله الى قول الاخر لا اصحابنا الامامية قاطبة على عدم جواز ذلك واما العامة فاكثرهم على الجواز ووجه ذلك ظاهر على اصولنا فان المعصوم مع احدى الطائفتين وداخل في احديهما ويمتنع رجوع المعصوم عن قوله وايضا قوله لا تجتمع امتي على الخطا يدل على عدم جواز التعاكس لان ذلك ان لام الخطا ليست للعهد الخارجي لعدم سبق شيء يصلح للعهدية فهي اما للعهد الذهني او الاستغراق او الجنس وحملها على احد الاولين انما يكون عند قرينة

لانهم

لا يموت

التعاكس لنفي الاجماع على الخطا

تدل عليه كما هو بين في محله ولا قرينة فتعين ان يكون للجنس فيكون المعنى انتفاء هذا الجنس عن الامة واذا ثبت هذا فلو تعاكس الطائفتان في القولين المتحالفين فاحدهما اما صواب او خطا فان كان خطا ثبت الاجماع على الجنس وان كان صوابا فقد عدل كل من الطائفتين عن الحق واختلف المحل فيكون اجتماعا على الخطا المنفي ولا يتوهم ان المنفي اجتماع كل الامة على الخطا لا بعضها لانا نقول يلزم الاجتماع على الخطا من الكل لتحققه في كل واحدة من الطائفتين واعلم ان ما ذكرناه من دليل عدم جواز التعاكس يمكن ان يستدل على عدم جواز خلو الزمان عن المعصوم كما هو مذهب معاشر الامامية وذلك لانه اذا لم يكن المصيب موجودا في عصر من الاعصار بل كان كل واحد من اهل ذلك العصر في مسئلة مثلا وان كان محقا في غيرها يلزم اجتماع الامة كلها على جنس الخطا وهو منفي بالدليل السابق فان قيل ليس هذا اجتماعا على الخطا وانما هو ان يجتمع الجميع على خطا واحد قلنا اخطا كل منهم في شيء موجب لاتصافه بالخطا في الجملة فلو كان الجميع كذلك لزم اتصافهم بالخطا بالجملة وليس هذا الا الاجتماع على جنس الخطا وقد نفي بالحديث فتعين عدم جواز خلو الزمان عن المعصوم ومما يؤيد ذلك قوله لا تزال الطائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة فانه صريح في ان الحق ثابت مع طائفة من امته غير منفكة عنها وليس ذلك الا من عصم عن الخطا في جميع عمره لانه لو اعتراه الخطا في جميع بعض الاحوال لم يكن ثابتا على الحق دائما وهو منطوق الحديث فان قيل هذا الحديث لا يدل الا على وجود الحق في امته دائما على الحق واذا لم يكن معصوم في جميع احكامه لم يوجد تلك الطائفة لوقوع الخطا من كل واحد منهم في الجملة فلا يكون طائفة على الحق واعلم ان الفخري في المحصول قد ذكر ان الاكثر على انه لا يجوز انقسام الامة الى قسمين مخطئ احدهما في مسئلة والاخر في اخرى لان خطاهم في مسئلتين لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على الخطا وهو منفي عنهم ولا يخفى ان ما ذكره جار في انقسام الامة الى اقسام عديدة يكون احدهم مخطئا في مسئلة والاخر في اخرى وهكذا كما بيناه سابقا فيلزم هؤلاء القول بعدم جواز خلو الزمان عن المعصوم كما تقوله الامامية من حيث لا يشعرون كذا بين الاستاد الاعلم في الحاشية مد ظله فصل اجماع اهل البيت ع حجة لاية التطهير ونزولها في شانهم مما شاع وذاع روى الثعلبي عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص نزلت هذه الاية في خمسة في وفي علي وحسن وحسين وفاطمة

انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولام الرجس للجنس ونفي
الماهية نفي لطبيعة لكل من جزئياتها من الخطا وغيره خالفنا العامة في اجماع
اهل البيت وهم علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم فقالوا ان اجماعهم ليس بحجة ونحن
نتكلم في ذلك على سبيل المماشاة معهم فان اقوالهم عن اجتهاد كما بن مسعود و
الا فلو جعلنا للعصمة دخل في ذلك كما ندعيه نحن لم يحتج الى الاستدلال على
ذلك لنا على انه حجة اية التطهير اعني تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا اشتملت الاية على تاكيد بتقديم لفظة انما و اللام وبالاختصاص
على صيغة النداء وتزولها في شانهم مما اجمع عليه المفسرون منا وشاع وذاع
بين جمهور العامة روى الثعلبي وغيره عن ابي سعيد الخدري وهو من اكابر الصحابة
قال قال رسول الله ص نزلت هذه الاية في خمسة في وفي علي وحسن وحسين و
فاطمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم وروى احمد بن حنبل
في مسنده بما نطرق مختلفة الالفاظ متفقة المعنى انها نزلت في النبي وعلي
والحسن والحسين لو وروى احمد بن حنبل ايضا في مسنده عن انس بن مالك انه رسول
الله ص كان يمر بباب فاطمة ستة اشهر اذا خرج الى الفجر ويقول الصلوة يا اهل
البيت انما يريد الله ليذهب اهل البيت ويطهركم تطهيرا وروى الحميدي في الجمع
بين الصحيحين مثل ذلك ورواه الثعلبي في تفسيره بسبع طرق وروى ابو
عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي الحمراء قال الخدمت النبي صلى الله عليه واله
نحوا من تسعة اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب
علي ع فيقول السلم عليكم ورحمة الله وبركاته ثم يقول علي السلم الصلوة رحمكم الله
انما يريد الله ليذهب الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه و
نحو ذلك مما شاع وذاع واذا ثبت ذلك فنقول قد اخبر تع خبرا موكدا بالحصر بانه
يريد تطهيرهم من الرجس والرجس يحتمل الاية من وقوع ما يريده سبحانه من افعاله
لا محه فقطعنا بانه سبحانه مطهرهم من الرجس والرجس يحتمل معنيين لا ثالث
لهما احدهما ما يستخبث من النجاسات والاقذار والثاني ما يستخبث من الافعال و
الاقوال لكن الاول غير مراد قطعا فتعين الثاني وظاهر ان لام الرجس ليست للعهد
المعهودية فهي اما للاستغراق او الجنس واقتصر الاستاد الصمد طاب على الثاني
لظهور ثبوت المطلوب على الاول وقد نبه عليه في الحاشية وح نقول انها جنس

الرجس

الرجس نفي لماهيته وحقيقته وذا لا يكون الا بنفي كل فرد فرد من ماهية الرجس خطا
او غيره واذا ثبت انتفا الخطا عنهم كان اجماعهم بل قولهم مصونا عن الخطا فيكون
حجة فان قيل اقول لا نم ان الخطا الاجتهادي رجس اقول ظاهر ان تطهيره الله تع عن رجس
الاقوال والافعال يشمل ذلك ولو سلم الاخص عدم شموله فالكلام في ان الحجية وظ
ان قول المجتهد المخطي حجة على مقلده كما يعترف به ذلك القائل فيتم المط و
يسقط الاعتراض فتامل واجاب مخالفونا العامة عن الدليل المذكور بان سياق
الاية يدل على ان المراد باهل البيت الازواج لان ما قبلها وما بعدها خطاب
معهن حيث قال الله تع وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الاية وهو مردود من وجوه فاولا بما ذكر نا
من الروايات الصحيحة الدالة على ان المراد باهل البيت في الاية هم العترة لا
الزوجات وثانيا ان القران ليس كغيره في انه اذا كان اول في شي كان اخره فيه ايضا
بل قد صدر الاية لبيان امر واخرها لبيان امر اخر فلا منع من كون صدر الاية للزوجات
واخرها للعترة وثالثا انه لو اراد الزوجات لانث الضميرين فكان يقول عنكن
ويطهركن لكنه ذكرهما فلا يكون الزوجات فلم يجز ان يكون ذلك بطريق التغليب
على ان يكون الزوجات ايضا داخلة فان التذكير انما يمنع من القصر عليهن ولا يمنع من
ارادتهن وح لا يكون اجماع العترة فقط حجة بل مع الازواج وليس هذا مطلوبكم قلنا
لا يجوز ان اراد تنا الازواج بوجه لان نفي جنس الرجس وحقيقته على ما عرفت
يكون بنفي جميع افراده من الخطا وغيره وهذا ليس في الزوجات اتفاقا واما رابعا
فلما روي انه لما نزلت هذه الاية اخذ رسول الله ص كساء ووضعه عليه وعلى علي
وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم وقال اللهم هولاء اهل بيتي وخاصتي
فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة فادخلت راسي في البيت وقلت
انا معكم يا رسول الله فقال انك الى خير فانا شارته عم هولاء اهل بيتي المفيد للحصر
واخراج ام سلمه نص على ان المراد من اهل البيت في الاية العترة ع ومع هذه
الوجوه يضمحل ايهام سياق الاية كون المراد باهل النساء كما يخيله من هو معاند
للحق او محمود على قلبه بالعشاوة وايضا روى البخاري ومسلم عن عايشة قالت
خرج رسول الله ص ذات يوم غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجا الحسن فادخله
ثم جا الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله

روا احمد بن حنبل وغيره بطرق عديدة مع اختلاف يسير في اللفظ وفي صحيح مسلم عن زيد
بن ارقم مثله وفي اخره قال حصين ومن اهل بيته يا زيد اليس نساوه من اهل بيته قال نساؤه من اهل بيته ولكن اهل بيته
من حرم الصدقة بعده متق

فقال النساء من
اهل بيته م

ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل عن ام سلمة
ان النبي ص كان في بيتها فاتته فاطمة عليها السلم ببرمة فيها حريرة فقال ادعي لي
زوجك وابنيك فجاء علي وحسن وحسين فجلسوا ياكلون من تلك الحريرة فانزل
الله تع هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
فاخذ رسول الله ص فضل الكسا فكساهم به ثم اخرج يده فلوى بها الى السما وقال
اللهم هولاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا ام سلمة
راسي البيت وقلت انا معكم يا رسول الله فقال انك على خير والمرط بكسر الميم والرا الساكنة
والطا مهملة كسا من صوف او خز والمرحل بالراء والحا المشددة المهملتين
على صيغة المفعول ثوب من فيه نقش والبرمة بضم البا واسكان الراء قدر من
الحجر والحريرة بالحاء المهملة والياء المثناة من تحت بين الرائين المهملتين
واخرها ها طعام يطبخ من الطحين واللبن والدسم والكل ظ بغير شئ وهو ان قول
الاستاد المص مد ظله سابقا واشارته بقوله اللهم الح ظ في انه غير الرواية الثانية
عن احمد بن حنبل والظ انهما واحد كما يظهر لمن يتبع مد ظله ومما ينادي
بحجية اجماعهم قول النبي ص اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض الجز الاول من هذين
الخبرين دليل على حجية اجماعهم وتقريره انه ص قرن العترة بكتاب الله وشركهما في
ان المتمسك بهما لن يضل ابدا وهو دليل على ان المتمسك بكل منهما مصيب للحق غير
مخطي فيكون قولهم حجة فان قيل الواو تدل على ان المتمسك بهما معا مصيب فلم
قلتم ان قول العترة وحده حجة قلنا لو كان الامر كما زعمت للزم ان يكون الكتاب وحده
حجة وبطلانه اتفاقا فان قيل هذا معارض بقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم وبما ثبت من قول النبي ص في حق عايشة خذوا شطر دينكم عن
الحميرا فانهما يدلان على وجوب الاخذ بقول كل صحابي وبقول عايشة وان
خالف قول العترة ولو كان حجة لما كان كذلك اقول بعد تسليم مساواة هذين
الخبرين للخبر المتقدم في الطريق فان الاول قد صار مستفيضا فان احمد بن
حنبل رواه في مسنده بثلث طرق ورواه ايضا مسلم في صحيحه بثلث طرق
ورواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين بطريقين ورواه ايضا بطريق
في الجمع بين الصحاح الست ورواه الثعلبي في تفسيره ونحو ذلك مما يفيد

قالت م فادخلت — الموحدة — ان — غير ر — وان م

عنه اية المباهلة فهم ع ابعد عن الخطاء ممن سواهم واحق باقتفاء اثرهم والاهتداء بهداهم
ولقد خرجنا بهذا التطويل عن شرط الاختصار ولكن الحق احق بالحماية والانتصار منه

مثله تطويل الكلام يرد عليكم ان اقتران العترة بكتاب الله في الخبرين يدل على
مساواتهما في الحجية بحكم الحديثين المتقدمين على وجوب الاقتداء اذا لم يكن
معارضا لقول العترة لا مطلقا كما انه يجب الاقتداء بهم اذا لم يعارض قولهم كتاب الله
فاين المعارضة ثم ان قوله ص حتى يردا على الياء مشددة ضمير المتكلم والحوض منصوب
على المفعولية ليردا واما الجز الثاني من الخبرين فصريح في ان اهل البيت في الاية
ما عدا نساوه فان قول زيد نساوه من اهل بيته ولكن اهل بيته من حرم الصدقة
اي من حرمها الله تع عليهم وظ انهم غير نسائه ص مد ظله ومما يويد ذلك
ايضا انهم ع مهبط الوحي الالهي وفيهم باب مدينة علم النبي ص وهم اخص الخلق به
ص واقربهم اليه وافضلهم لديه كما ومما يويد حجية قولهم ع انهم مهبط الوحي
لانهم مع النبي ص في جميع الاوقات والاحوال وفيهم باب مدينة علم النبي ص اعني امير
المومنين ع لقوله انا مدينة العلم وعلي بابها وقد روى في الجمع بين الصحيحين
قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ولا شك ان قول هرون
حجة فكذا قول من ساواه في المنزلة وروى ابن مردويه وهو الثقة عندهم باسناده
الى حذيفة ابن اليمان قال قال رسول الله ص علي خير البشر من ابى فقد كفر وروى
احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص ذات يوم بعرفات
وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها
والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وروى صاحب
الجمع بين الصحاح الست ان قوله تع كمن امن بالله واليوم الاخر وجاهد في سبيل الله
الى قوله ان الله عنده اجر عظيم نزل في حق علي لما افتخر بن شيبة والعباس فقال
طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدي وقال العباس انا اولى انا صاحب السقاية
والقايم عليها فقال علي ع انا اولى الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله تع هذه
لبيان فضيلته وفي مسند احمد بن حنبل قال قال رسول الله ص لاعطين الراية
غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح له وانما يصح
محبة الله تع له مع انتفاء المعصية منه وفيه ص قال رسول الله ص الصديقون ثلاثة
حبيب بن موسى النجار وهو مومن آل يس وحزبيل ع مومن آل فرعون وعلي بن
ابو طالب ع وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج بقوله ان هذا لشيء عجاب و
روى الثعلبي في تفسير قوله تع انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هاد م

طلحة م

هذه الاية ضرب رسول الله ص يده على صدره وقال انا المنذر واوما بيده الى صدر
علي ع وانت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون فكيف يكون الهادي ولا يكون
قوله ص حجة وروى الزمخشري باسناده الى رسول الله ص قال قال النبي ص فاطمة
مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي
وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجا ومن تخلف عنهم هلك وفي
مسند احمد بن حنبل قال قال رسول الله عليه افضل الصلوات والتحيات والتسليمات
اهل بيتي النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا
ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وقوله ص في خبر الطائر اللهم ائتني باحب الناس اليك
ياكل معي فجاء علي عليه افضل الصلوة والسلم ومع هذا فكيف ينكر كون قوله حجة و
روى الجمهور في الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن
عباس لما نزل قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول من قرابتك
الذين وجب علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ع ووجوب المودة يستلزم
وجوب الطاعة وروى الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله ص انتهت
الدعوة الي والى علي لم يسجد احدنا لصنم قط فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا وروى
الجمهور عن مجاهد انه قال لقوله تع والذي جاء بالصدق وصدق به نزل في علي بن ابي
طالب ع وروى الجمهور عن رسول الله ص انه قال لو يعلم الناس متى سمي امير المؤمنين
ما انكروا فضله سمي امير المؤمنين وادم بين الروح والجسد قال الله تع واذ اخذ
ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت
الملائكة بلى فقال تبارك وتعالى انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي وفاطمة اميركم وروى
سفيان الثوري عن السدي عن الحرث عن ابن عباس في قوله تع واسئلوا اهل الذكر
قال هم محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين هم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان
وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمي المؤمن
مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين ع ثم انهم ع اخص الخلق بالنبي ص واقربهم اليه
وافضلهم لديه كما يدل عليه اية المباهلة اعني قوله تع قل تعالوا ندع ابناءنا
وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على
الكاذبين قال المفسرون من العامة ورواه مسلم في صحيحه بطريقين و
الثعلبي في تفسيره ان المراد بالابناء الحسن والحسين والنساء فاطمة والانفس

ونقول نحن نحكم بالظاهر اي على ما يفيد الظن او ... وفيه انه معارض بما يبعد ... الاطلاع ... فعلنا ... بحيث ...

علي ع ومع هذا القدر من المنزلة العظماء والرتبة القصوى لهم بالنسبة الى
النبي ص ومع ملازمتهم له وكون افعاله واقواله ع غير خفية عليهم يكونون
ابعد عن الخطا من غيرهم واحق باتباع اثرهم ثم بعد اذا ثبت حجية اجماع
العترة وانهم لا يقع منهم الخطا بوجه ثبت ان الائمة الباقين كذلك اذ التفصيل
قول ثالث خارج عما اجتمعت عليه الامة فيكون باطلا وايضا ثبت منهم النص
على عصمة من بعدهم ونص كل سابق على لاحق وذلك مما علم ثبوته متواترا
مد ظله فصل الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة خلافا للغزالي وبعض الحنفية لنا
اشتراك الدليل بينهما واستدل الحاجبي بالاولوية لقطعية العدالة دون
الخبر وفيه نظر الح اختلف اصحابنا في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد فالمشهور
بين الموجبين للعمل بخبر الواحد انه حجة وعليه اكثر العامة وخالف فيه بعضهم كالغزالي
وبعض الحنفية لنا على حجيته اشتراك الدليل الدال على وجوب العمل بخبر الواحد
بينه وبين الاجماع المنقول به فكما يجب العمل بخبر الواحد يجب العمل بالاجماع المنقول
به واستدل الحاجبي على الحجية بدليلين الاول ان دلالة الاجماع قطعية ودلالة
الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وفيه
نظر فانا لا نسلم ان دلالة هذا الاجماع قطعية الثاني قوله ص نحن نحكم بالظاهر اي بما يفيد
الظن ولا شك ان الاجماع المنقول بخبر الواحد مفيد للظن فيكون حجة وفيه
انه معارض بان اطلاع الناقل على اجماع جميع مجتهدي العصر وعلى اتفاق ارائهم
في تلك المسئلة بعيد جدا لانه لا يكون كثيرا من مجتهدي ذلك العصر لم يطلع
هذا الناقل على قوله اما لكون ذلك المجتهد اخذ زاوية الانفراد والعزلة عن
الناس او لكونه محبوسا مثلا لكن نحن نقول ببعد الاطلاع على بقاء
قولهم في تلك المسئلة من غير تغير ورجوع عن ارائهم فان قيل انقراض عصر
المجمعين غير شرط فلا حاجة الى الاطلاع على بقاء القول المجمع عليه قلنا معنى
ذلك انه حصل العلم بثبوت اتفاقهم في وقت واحد على المسئلة المخصوصة
لجواز ان يكون احدهم رجع عن قوله بعد مفارقة الناقل فان قيل عدالة الناقل
تمنع من الاقدام على نقل الاجماع من دون تحققه قلنا مع ذلك يستبعد العقل
الاطلاع على ذلك فيضعف الظن الحاصل من خبره والحق ان الاطلاع على الاجماع
في زماننا هذا ممتنع عادة من جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف

فانه قد تنقل الفاظهم في المسالة وقطعية دلالتها على الحكم ممنوع فان احتمال التجوز والتخصيص ونحوهما قائم

يجوز ان م

جماع غيره م

وهو موقوف على وجود المجتهد من المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا
بين اقوالهم وهذا مما يقطع بعدمه فعلى هذا كل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب
من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر
او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به الشهرة كما قال الشهيد اما الزمان
السابق المقارب لعصر الائمة فيمكن حصول العلم باقوالهم فيمكن حصول العلم به بتتبع
الاحوال والى مثل هذا نظر بعض علماء العامة فقال الانصاف انه لا طريق الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين فيمكن معرفتهم
باسرهم على التفصيل ودفعه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا
ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه و
لا يذهب عليك ان حاصل الكلام السابق ان الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل
ممتنع عادة وكلام العلامة صريح في ان الاطلاع عليه من جهة النقل ممكن بل واقع
ولا منافاة بين الكلامين فتامل استدلالهم في الحجية بان ما ذكره من الدليل ممكن ظني
وهذا الاصل فاثباته بما اثبات الاصل بالظن وهو باطل فان القطع في الاصول شرط والجواب
المنع من اشتراط القطع في الاصول بل الظن كاف فيها وكيف لا واعظم الاصول للسنة
وليس ثبوتها الا بالظواهر وفيه نظر وسيجيء لهذا تتمة ان شاء الله تع واعلم ان تقسيم
الاجماع الى القطعي والظني كما فعله بعضهم جاعلا القطعي ثابتا بالتواتر و
الظني ما ثبت بالاحاد لا يخفى ما فيه وللاستاد المعظم عليه كلام ذكره في الحاشية و
محصوله ان ما ثبت بالتواتر يجب ان يكون محسوسا كما بيناه في شرائط التواتر و
الاجماع هو تطابق اراء مجتهدي الامة على حكم وهذا المعنى ليس محسوسا لاحد انما
المحسوس قول كل واحد منهم انا مذعن بهذه المسئلة وهو غير الاجماع لاحتمال ان
يكون قول بعضهم هذا تقية او كذبا بالعدم اشتراط العدالة في المجتهد عندهم او نحو
ذلك فتامل   وقد يتجوز في تسمية المشهور اجماعا وربما الحق به
قربا الشهيد في الذكرى   بعد ما عرفت من الاجماع واعتبار حصول قول
المعصوم فيه يظهر ان قول المشهور بين الاصحاب لا يكون اجماعا لعدم صدق تعريفه
عليه لكن الاصحاب قد يتساهلون في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به على المسائل
الفقهية فيطلقونه على المشهور بتجوز في الاطلاق بل ربما الحق بعضهم بالمجمع عليه
واستقربه الشهيد في الذكرى ان كان مراده الحاق في الحجية لا في اجماعا محتجا

بقوة

بقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها في الكتب
او الفتوى ولم يتعرض المص في الكتاب لشيء من نفي ذلك واثباته والذي يقتضيه
النظر الصحيح على ما قاله بعض علمائنا ان الشهرة انما يحصل بها قوة الظن اذا
كانت قبل زمن الشيخ لحصول الظن بوصول الحكم الى الائمة ع فانهم اكثر مما كا
للامور المروية عنهم ع تتبعا ولاحاديثهم ووجود اصول الكثيرة اعتقادهم فيه
وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ و
متابعوه فظنوا انها مشتهرة بين العلماء ولم يتنبهوا ان مرجعها الشيخ وانها انما
حصلت بمتابعته والله اعلم بحقيقة الحال   في الاستصحاب وهو اثبات
الحكم في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الاول والاظهر انه حجة فاكثر اصحا
بنا وخلافا للمرتضى واغلب الحنفية والمتكلمين الخ   فرغ من الكتاب و
السنة والاجماع وشرع في البحث عن دليل العقل ومن جملته الاستصحاب ولا
كلام في حجية استصحاب النفي وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وحاصل استصحاب
براءة الذمة من الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات
الى ان يرد الدليل الناقل من النفي الاصلي الى ذلك الحكم فيتبع حسب ما دل الدليل عليه
انما الكلام في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولم
يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه ثابتا على ما كان عليه ام لا بل يفتقر
ثبوت الحكم في الوقت الثاني الى دليل فالاكثر اصحابنا على الاول وهو اختيار الكل العا
وربما اورد الشافعية في تصويره ان المتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها
فانه يستمر على فعلها استصحابا للحال الاولى المقتضي قبل رؤية الماء يجب عليه المضي
اتفاقا فيجب ان يكون الحكم على ما كان عليه اولا وذهب السيد المرتضى واكثر
الحنفية واكثر المتكلمين الى انه ليس بحجة بل ثبوت الحكم في الزمن الثاني يحتاج
الى دليل وهذا القول غير بعيد استدل الاولون على الحجية بان المقتضي للحكم في
الاول ثابت والمعارض لا يصلح رافعا له فيظن ثبوت الحكم في الزمن الثاني
اما ثبوت المقتضي فلانا نتكلم على هذا التقدير واما عدم صلاحية المعارض
لرفع الحكم فلان المعارض هو احتمال تجدد مزيل الحكم والحال ان تجدده محتمل
عدمه فيكون كل منهما معارضا بمقابله ويبقى الحكم الثابت سليما عن رافع
فيظن بقاؤه ونظيره ما اتفق الفقهاء على العمل به في مسئلة من تيقن طهارة

الطهارة وشك في الحدث فانه يحمل على يقينه السابق قبل حدوث الشك وكذلك العكس وكمن تيقن طهارة ثوبه فحاله يبني على ذلك حتى يعلم خلافها ونحو ذلك وايضا لولا حصول الظن من ذلك لم يتقرر المعجزة التي هي امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة كما ذكره البيضاوي في المنهاج وبيانه ان المعجز امر خارق للعادة ولا معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على هذا الوجه وهذا هو الاستصحاب فالمعجز متوقفة على العلم باستمرار العادة اذ لو جاز تغيرها في نفسها لم تكن المعجزة خارقة لها فلم تكن معجزة وفيه نظر فان كلامنا في بقاء الظن واستمراره والعادة توجب العلم باستمرار مثل ذلك لا الظنية فانه قبل ظهور المعجزة كان لنا علم مستند الى العادة بعدم وقوع مثلها وايضا لو لم يحصل الظن بالبقاء في الوقت الثاني لما ساغ من العاقل ارسال المكاتيب والهدايا والودايع الى مكان بعيد بل ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة وتجارة فان هذا الفعل ليس الا لظن بقاء المرسل اليه في ذلك المكان في الوقت الثاني ولولا ذلك لكان هذا الفعل سفها من العاقل وكذلك من غاب غيبة منقطعة يبقى النكاح ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك الا لاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب وايضا انا نقطع بان من شك في الزوجية ابتداء حرم عليه الوطي ومن شك في بقائها ودوامها جاز له الوطي ولا فارق بينهما الا بقاء الظن بعدم الزوجية لتحقق العلم بعدمها قبل الشك فيكون بقاؤها مظنونا في الثاني ولولا ذلك لتساويا او اختلفا فان تساويا كان الحرمة ثابتة في الامرين او الحلية فيهما وان اختلفا فان حصل الظن بعدم الزوجية في الثاني والزوجية في الاول لزم اختلاف الحكم وكلاهما مجمع على فسادهما وايضا لو لم يحصل الظن بالبقاء لم تثبت الاحكام الثابتة في عهده عم لانها اذا لم تكن مظنونة الاستمرار لم يمكن الحكم بثبوتها الان لجواز طرو نسخ او غيره واما انه مع ظن البقاء يجب الحكم لوجوب اتباع الظن كما اقتضاه الدليل وفي كل من الادلة نظر مجمله انا الكلام في الاحكام الشرعية ولا بد في ثبوتها من دلالة والتسوية بين الحالين اذا لم يقم عليها دليل غير مقبول ومن هنا يعلم توجه المنع على الدليل الاول فانا لا نسلم ان المقتضي للحكم ثابت في الزمن الثاني اذ عدم العلم بعدمه ليس علما بثبوته

هو الا مصادرة على المطلوب وفرع على ذلك حال باقي الادلة احتج النافي بالمجيبة بان الحالة الثانية غير الاولى من حيث ان الحالة متفق على ثبوت الحكم فيها والثانية مختلف فيها فكيف يحكم فيها بحكم الاولى في ثبوت الحكم من غير ان يبين ان فيها علة توجب الجمع بينهما وذلك ظاهر البطلان والذي يوضح ذلك ان الذي لاجله ثبت الحكم في الحالة الاولى هو اجماع او دليل خاص دل عليه وذلك مفقود في الحالة الثانية فان الدليل لم يقتض دوام الحكم في جميع الاوقات والا لم يكن من القول ببقائه انما اقتضى ثبوته في وقت مخصوص فقط والوقت الثاني يقتضي عدم ثبوت الحكم الا بدليل ولقد احسن المرتضى في الذريعة حيث بين اختلاف الحالين ثم قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هاهنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو للحالة الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل ذلك الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من الادلة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراها من الحوادث في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود وانعقدت الامة على ثبوته في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفان وقد ثبت في المعقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضايا بان حركة الفلك وما يجري مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة على من ادعى ان رؤية الماء لم تغير الحكم الا ثم قال وبمثل ذلك يجيب من قال فيجب انك لا تقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على الاستمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي يخبرنا عنه على ساحل البحر يجوز انما زماله لعلمنا البحر لانه يمنع من ذلك بخبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه انتهى كلام السيد المرتضى

وهو في نهاية الجودة عن انتظار عدم المخرج فالصلوة بعد رؤية الماء المتيمم الداخل في
الصلوة كما في المثال المذكور ويمكن ان يقال فيه انه قد دخل في الصلوة دخولا مشروعا
فاذا لم يكن في الشرع بعد ذلك دل على انه ليس بحدث فيجب المضي في الصلوة لكن هذا خروج
من باب استصحاب الحال والمحقق بعد ما اختار العمل بالاستصحاب واحتج عليه قال
بعد ذلك والذي نختاره ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان مما
يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل
الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية
وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال الحل الوطي ثابت قبل النطق بهذه
فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل
وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا تعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم
ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا
نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى
وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني
بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك
فنحن مضربون عنه انتهى كلامه وهو جيد لكنه في الحقيقة اختيار المرتضى وهو
الاصح لقوة دليله ومما ذكرناه يعلم ان ما ذكره المص من دليل المانعين لا يصلح
للاستناد وان دليلهم ما قلناه فتامل المقام واسال الله الاعتصام مكن

له تعريف القياس مساواة فرع لاصل في علة حكمه واجرا حكم الاصل في الفرع الخ
القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها بها والمساواة
ايضا يقال لا يقاس فلان بفلان اي لا يساوي وقد يعدى بعلى لتضمنه معنى الابتناء
وفي الاصطلاح ما ذكره المص لكن تعريفه الاول مساواة فرع لاصل في علة حكمه بيان
ذلك انه لما كان من الادلة المثبتة للاحكام عند القائلين به فلا بد له من حكم مطلوب
قائم بمحل يقصد اثباته في محل اخر قياسا عليه فكان هذا الاخر فرعا وذلك اصلا
لحاجته اليه وابتنائه عليه في الحكم بان يستلزمه ويسمى علة الحكم مثلا اذا كان
المطلوب اثبات الربوية في الذرة والربوية هي الحكم المثبت بالقياس اعني المساواة ويرد
عليه شيئان الاول خروج قياس الدلالة عنه فانه لا علة هناك وانما هو اثبات حكم في
الفرع لثبوت حكم اخر فيه توجبهما علة واحدة كما يقطع الجماعة بالواحد اذا اشتركا في قطعه

المذكورة

فالحكم

الجماعة بالواحد اذا اشتركا في قطع فان الحكم اعني وجوب الدية والقصاص موجبان
للجناية بحكمة الزجر في الاصل وقد وجد في الفرع احدهما وهو الدية فيوجد
الاخر وثانيا ان التعريف لا يصدق على مثل هذا ويجاب بان المعرف قياس العلة
وهو المراد مطلقا واما قياس الدلالة فليس مطلقا وان كان مقيدا فلا يضر خروجه
سلمنا لكن المساواة في العلة اعم من الصريح والضمني وهذا وان لم يكن صريحا الا انه
ضمني الثاني خروج قياس العكس فانه عبارة عن ان يثبت في شيء نقيض حكم معلوم
في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم
يكن شرطا عند نذر ان يعتكف صائما كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا في الاعتكاف
لم يكن شرطا اذا نذر بان يعتكف مصليا فالاصل الصلوة والفرع الصوم وحكم الصلوة
انها ليست شرطا في الاعتكاف حال النذر والثابت في الصوم نقيضه وهو انه شرط
حال النذر لافتراقهما في العلة التي بسببها كانت الصلوة غير شرط في الاعتكاف وهي
عدم كونها شرطا فيه حال النذر وهذه العلة غير موجودة في الفرع اعني الصوم لانه شرط
في الاعتكاف حال النذر اجماعا ويجاب بانه ليس بقياس فلا يضر خروجه وجوابا بان المقصود
مساواة الصيام للصلوة اي في عدم الفرق بين النذر وعدمه فيهما وهذا التعريف
مما به الحاجبي وبعض علماء الاصول الثاني انه اجرا حكم الاصل في الفرع لجامع
بينهما هو علة ثبوت الحكم في الاصل فان القياس لا يكون بين كل شيئين كما مر بل اذا
اشتركا في الحكم ليتم به اثبات الحكم في الفرع كما تثبت الربوية في الذرة بجامع الاقتيات
بينها وبين البر الموجب للربوية في البر ويرد عليه ان الحكم في الاصل شخصي فلا
يصح اجراؤه في الفرع لامتناع قيام الشخصي بمحلين وبان الاجرا مطلقا ظاهر
تعديته الحكم والعرض مما يمتنع انتقاله ويجاب عن الاول بان المراد مثل حكم الاصل
نوعا وجنسا وعن الثاني ان الاجرا بمعنى الاثبات اي اثبات حكم الاصل ثم ان هذا
التعريف والذي قبله يشمل القياس الصحيح والفاسد معا اذ ليس المراد اثبات
الحكم في الفرع بجامع في الواقع بل في نظر المثبت وقد تبين مما قررنا تقوم القياس
والغرض منه واعلم ان المص لم يبين ما هو الاصل في القياس حيث اختلف فيه فان
كلام المتكلمين على انه النص الدال على الحكم فيه والفقهاء انه محل الحكم المقيس عليه ولا
ما هو الفرع لعدم الفائدة في ذلك حيث ان المص ابطاله راسا وليس بحجة
عندنا الا طريق الاولوية او منصوص العلة الخ القياس منه مستنبط العلة

قياس

عروض

مثل بانه

فساعان ساافى طريق الاولوية وكثرة اختلاف الاحكام مع التماثل كالفرق بين العدتين والعبد والحر والقاصب والسارق وتماثلها مع التخالف كعتق العبد حدا وخطاء كفارة في الصوم والظهار والقتل الردة والزنا فكيف يحكم بمجرد تشابه الحادثتين بالاحكام

ومنه منصوصها وسيجى الكلام فى الثانى اما الاول فقد اختلف العلماء فى جواز التعبد به عقلا والاكثر على الجواز اذ لا يمتنع فى العقل ان يوجب الشارع التعبد به اما وقوع التعبد به شرعا بحيث يكون حجة يستدل به على الاحكام الشرعية فاصحابنا قاطبة وبعض المخالفين على عدم جواز الوقوع وقد اختلفوا فى وجه ذلك فقيل لانه لم يرد الدليل على وقوعه وقيل بل لوجود الدليل على عدم جواز استعماله فى الشرع وهو الحق وهل المنع من التعبد به مخصوص بشرعنا ام عام فى جميع الشرايع ذهب الى كل طايفة وذهب اكثر المخالفين الى وقوع التعبد به فى الشرع واختلفوا فى طريق ثبوته فبعضهم اثبته بالعقل وبعضهم بالشرع لنا على عدم حجيته الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل اما الكتاب فلقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تع ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون نهى تع عن القول بغير علم والقول بالقياس قول من غير علم اذ غايته ما يفيد الظن فيكون منهيا عنه وقوله تع ان الظن لا يغنى من الحق شيئا والقياس لا يفيد الا الظن فلا يكون الثابت به حقا والا كان مغنيا عن الحق فهذه الايات دلت على المنع عن اتباع الظن مطلقا خرج عنه ما اخرجه الدليل من الحكم بالشاهدين والعمل بخبر الواحد ونحوهما فيبقى معمولا بها فيما عدا ذلك ومن جملته القياس فيكون باطلا لا يقال هذه الايات تدل على منع القياس فلا يعم المنع لانا نقول النبى ص اذا نهى عن ذلك مع كمال علمه وعقله الذى لا يصل اليه احد فغيره اولى بذلك لان النبى ص انما نهى عن ذلك لان الطريق غيره هو الوحى بخلاف الامة لانا نقول هذا الطريق على تقدير حجيته لا ينافى التعبد به لكون التعبد بالوحى كما هو ظ هكذا اجاب بعض اصحابنا اقول فيه نظر فان للخصم ان يقول انما منع الرسول ص من التعبد به لكون مرتبته اعلى منه كما سيأتى مثله فى بحث الاجتهاد واقول الحق ان مثل هذا الخطاب عام فى النبى وغيره فاندفع الاعتراض اصلا وفيه ان الاستدلال بهذه الايات على المنع من العمل بالقياس نظر فانه فى بحث الخبر حكم بانها مخصوصة بمسائل الاصول حيث قال هناك والنهى عن اتباع الظن انما هو فى الاصول وظاهر انه مع الحصر لا يتم الاستدلال ويمكن الجواب بان الحصر اضافى بالنسبة الى خبر الواحد فلا ينافى خروج غيره وان الحصر هناك حقيقى والعموم هنا بناء على ما يزعمه الخصم من عدم الانحصار فليتأمل واما السنة فلورود النهى عن العمل به عن ص بطرق عديدة منها انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب

فصل

وبرهة بالسنة الخبر الواحد وبرهة بالقياس فاذا كان ذلك فقد ضلوا واضلوا وقال ص ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ونحو ذلك من الاخبار الظاهرة فى ذم العمل بالقياس وكونه منهيا عنه لا يقال هذه اخبار آحاد يفيد الظن ونحن عندنا دلايل قطعية توجب العمل بالظن لا يعارض القطع لانا نقول الدليل القطعى الذى استدلوا به هو ان القياس يفيد دفع الضرر المظنون فيجب الاحتراز عنه ونحن نقول خبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد فى المنع من العمل به افاد ظن التمسك به سبب الضرر وذلك يوجب الاحتراز عنه وليس احد الظنين اقوى من الآخر ولا اولى منه بالعمل بل ما قلناه اولى لان القياس مما يعم به البلوى حيث انه من الادلة التى يعتنى بنقلها فلو كان لنقل واما الاجماع فلما تواتر من اجماع العترة الطيبة الطاهرة المنزهة عن الارجاس على رده فقد تواتر عندنا ان الباقر والصادق وآبائهما وأولادهما صلوات الله عليهم قد انكروه وذموه ومنعوا شيعتهم من العمل به وامروهم برده حتى صار ذلك ضروريا من مذهبهم كما تواتر عند كل ان ابا حنيفة والشافعى ومالك اوجبوا العمل به واجماع العترة حجة كما اثبتناه سابقا لا يقال اجماع العترة ع على ذلك ممنوع والروايات معارضة بروايات الزيدية فانهم ينقلون عمل العترة به لانا نقول هذا المنع مكابرة فان من عرف الاخبار واطلع على المقالات يعلم قطعا ان الائمة ع انكروا القياس انكارا تاما وحرموا الرجوع اليه وهو معلوم بالضرورة من دين الامامية واما قول الزيدية فباطل لانهم يرجعون فى مذاهبهم الى ابى حنيفة والزيدى القايل بالقياس هذا وقد ذكر بعض شارحى المنهاج كلاما حاصله ان الائمة عليهم السلم قد اقروا على القياس ويؤيد ذلك بما روى عن ابى حنيفة انه لقى الامام محمد بن على ع فى قبة من اديم بين الصفا والمروة فسلم عليه فرحبه وسأله بعض المسائل فسكت ابو حنيفة فقال الامام لم تكلم فقال لا اجد قياسا واشتغل عن ابى حنيفة ساعة فقال ابو حنيفة يا ابن بنت رسول الله سألتك بالذى رزقك العلم ان تجيبنى عن هذه المسائل الغامضة فاجابه عنها ولم ينكر عليه قوله لا اجد قياسا وذلك مما يدل على تجويزهم العمل به لان التقرير على غير جايز انتهى اقول نحن لا نمنع الرواية وعلى تقديرها فالتقرير لان التقرير ليس مطلقا حجة عندنا بل اذا لم يكن هناك تقية لهم عليهم السلم والتقية فان اعداهم عليهم السلم خصوصا فى تلك الاوقات كثيرون والحاصل ان انكار المتواتر عنهم عليهم السلم فى نفى القياس بعد الوقوف على الاخبار مكابرة صرفة

قلنا المراد تعالى اعلم قال سبحانه في ذكر العبرة وسوق الادبار من حملها على القياس وجعل الابرة على الفعل
قياسا مع تضمن دليل النكار وخبر معاذ ضعيف لاله وسندا وقد روي امره بالمكاتبة وخبر المضمضة
مثيل وكذا الخثعمية والتركة في الرقة وقوله صه دين الله احق بالقضاء يعطي العلو وليد ذكار كثير من الصحابة
كابن عباس وشيخنا وحيد اشهر في ذلك الاجماع

وعناد محض نعم الذي ينبغي للخصم معنا منع حجية اجماع العترة الطاهرة وهو محجوج
بالادلة السابقة على ذلك فان قلت ما تقول فيما روي عن امير المؤمنين عليه السلام بطريق
صحيح حين اختلف المهاجرون والانصار في وجوب الغسل على الرجل اذا اتى اهله ولم
ينزل حيث قال الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون اذا التقى الختانان وجب الغسل
فسئل امير المؤمنين عليه السلام وقالوا ما تقول يا ابا الحسن فقال امير المؤمنين ع اتوجبون عرم
عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء وهذا صريح في ايجاب الغسل قياسا
له على الجلد والرجم قلنا ايجاب الغسل منه ع هنا ليس بالقياس بل بطريق الاولوية الذي
هو حجة عندنا ايضا فلا ينافي ما تواتر عنهم ع من انكاره واما دليل العقل فحاصله ان
اكثر موارد الشرع اختلاف الاحكام في المتماثلات وتماثل الاحكام في المختلفات اما الاول
فلان الشارع فرق بين عدة الطلاق وعدة الموت فحكم في الاولى مع الدخول بثلاثة
اقراء او ثلاثة اشهر وفي الثانية اربعة اشهر وعشرة ايام مع تماثلهما فان الغرض من
العدة استبراء الرحم لا يختلف فيهما وفرق بين الازمنة فحكم بحرمة الصوم في العيد ووجوبه براءة الرحم
قبله واستحبابه بعده مع ان الازمنة متماثلة في الحقيقة وفرق بين الغاصب والسارق
فحكم بقطع الثاني وعدم قطع الاول مع تماثلهما في الاستيلاء على الغير وفرق بين خروج المني
والبول في ايجاب الغسل وعدمه ونحو ذلك مما لا يحصى واما الثاني فلان الشارع
سوى في الفدا بين قتل الصيد في العمد والخطا حال الاحرام مع اختلافهما في الحقيقة
وكذا سوى بين القتل الخطا والوطي في الصوم والظهار في ايجاب العتق مع اختلافهما
في الحقيقة وكذا سوى بين الردة والزنا مع الاحصان في القتل مع اختلافهما حقيقة
وكذا سوى بين خروج البول والنوم في وجوب الوضوء ونحو ذلك مما لا يحصى واذا
ثبت اختلاف الاحكام مع التماثل وتماثل الاحكام مع التخالف فكيف يمكن العمل بالقياس
الذي حقيقته الجمع في الحكم بسبب التماثل والفرق في الحكم بسبب التخالف فيكون باطلا
مردودا فلا يجوز التمسك به مد ظله قالوا قال سبحانه فاعتبروا ان انتم الا
بشر مثلنا وقرر معاذا على قوله اجتهد برايي ولقوله ارايت لو تمضمضت وخبر
الخثعمية والتركة في السرقة وعمل الصحابة شايعا ذايعا بلا نكير فيكون اجماعا
استدل المخالف على حجية القياس بادلة الاول من الكتاب قالوا اولا قال تع فاعتبروا
يا اولي الابصار اوجب سبحانه الاعتبار اي التجاوز لانه مشتق من العبور وهو
المجاوزة يقال عبرت والاعتبار واجب فيكون القياس واجبا فيكون حجة فانه قيل حجة

الى يعني جاوزته الى القياس من تجاوز
عن حكم الاصل الى الفرع فيكون للاعتبار

لا نسلم

الحكم

لا نسلم حجيته واللازم الوجوب قلنا معنى وجوب اثبات الشرعي به وهو معنى حجيته
قالوا ثانيا قال تع ان انتم الا بشر مثلنا نفوا عنهم النبوة قياسا على انفسهم بجامع البشرية
ولم ينكر عليهم وهو دليل صحة القياس الثاني من السنة قالوا اولا لما بعث النبي ص معاذا
قاضيا الى اليمن قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله ص قال قاضيا
فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال النبي ص الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله
ورسوله فقد قرر النبي ص معاذا على قوله اجتهد برايي والاجتهاد بالراي ليس
الا القياس فان قيل هذا انما يدل على جواز العمل بالقياس لا على وجوبه وهو المدعى قلنا
اقترانه بالكتاب والسنة وقرينة الحال ظاهر ان السؤال عما يستفاد منه الحكم يدل على
الوجوب قالوا ثانيا قال رسول الله ص لما ساله عمر عن قبلة الصايم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكنت شاربه وجه الاستدلال انه ع استعمل القياس ويوجب كونه حجة اما موده
الاولى فلانه ع شبه القبلة بدون الانزال بالمضمضة بدون الازدراد واجرى حكم
احدهما على الاخر وهذا هو القياس لان كل احد يفهم من هذا الكلام ان الجامع بينهما عدم حصول
الثمرة المطلوبة منهما واما الثانية فلان التاسي به واجب ولان قوله ع ارايت لو تمضمضت
بمنزلة قوله القياس يقتضي عدم الافطار فلولا انه ع مهد عند عمر التعبد بالقياس لما خاطبه طيبه
بذلك الاثر ان الانسان لو حكم بحكم من الكتاب جاز ان يكون يقول المخاطب البيرق قد قال
تع كذا او كذا اذا كان الكتاب عندهما حجة ولا يجوز ان يكون ذلك اذا لم يكن قالوا ثالثا مجرم
سالت الجارية الخثعمية رسول الله ص فقالت يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج
شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال ع لها ارايت لو
كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء بالقضاء
الحق دين الله بدين الادمي في وجوب القضا وهو عين القياس قالوا رابعا لما شك عمر في
قتل الجماعة بالواحد سال امير المؤمنين ع فقال له علي ع ارايت لو اشترك نفر في
سرقة اكنت قاطعهم فقال نعم فقال الامام ع فكذا هنا اثبت قتل الجماعة بالواحد قياسا
على قطعهم في السرقة وهو القياس والاولى عدم ذكر هذا بنفسه بل جعله مستندا
في ضمن عمل الصحابة كما ذكره المستدلون به فانهم لا يجعلون هذا القول بنفسه حجة
بل في ضمن عمل الصحابة بالعمل لحصول الاجماع كما لا يخفى الثالث اجماع الصحابة فان عمل
الصحابة بالقياس مما شاع وذاع من غير نكير فكان اجماعا اما الاولى فلما روي ان ابا بكر قال
في الكلالة اقول برايي الكلالة ما عدا الوالد والولد والراي هو القياس اجماعا وان عمر

كتب الى ابي موسى اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك وهو صريح في القياس وان عثمان قال لعمر ان اتبعت رايك فسديد وان تبع راي من قبلك فنعم الراي وان عليا ع قال اجتمع رائي وراي عمر في ام الولد على ان لا تباع وقد رايت الان بيعهن وان ابن عباس قال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ويحجب الاخوة وقال في حق زيد بن ثابت لما امضى الجد مع الاخوة لا يتقي الله زيد بن ثابت يرى ابن الابن ابنا ولا يرى اب الاب ابا انه لو لم يرد التسمية لظهور ان الجد لا يسمى ابا بل تشبيه الجد بابن الابن واجرا الحكم احدهما على الاخر وهو القياس وغير ذلك من الاخبار الواردة عنهم المعلومة لمن تتبع كتب الاثر ثم لم ينكر الاستدلال بالقياس عليهم والا لنقل كما نقل الاختلاف في الفروع لان القياس اصل يتوفر الدواعي على نقل ما وقع فيه ولم ينقل بوجه واما الثانية فلظهور ان سكوتهم ليس عن خوف لشدة انقيادهم الى الحق ومجادلة بعضهم بعضا فتعين ان يكون عن رضى وذلك يوجب اجماعهم عليه كالقول الصريح فيكون القياس حجة الا انهم جمعوا على الخطا المنفي بالحديث والجواب اما عن الاية فبانه ليس المراد منه المجاوزة كما زعمتم بل المراد الاتعاظ كما قال تع ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وان لكم في الانعام لعبرة وقوله ع السعيد من اعتبر بغيره والمتبادر الاتعاظ قطعا والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان حقيقة الاتعاظ فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وان كان حقيقة في المجاوزة الشاملة لكن سوق الاية مانع من حمله على المعنى العام الشامل للقياس فان تركيب الكلام لا يناسبه لانه لو قيل يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر في الحرمة كان كلاما خارجا عن قانون اللغة والعرف ركيكا في نفسه لا يقع مثله من الشارع قطعا فان قيل الركاكة انما يكون لو اريد الصورة بخصوصها واما لو اريد المعنى المشترك بين القياس والاتعاظ وهو المجاوزة فان الاتعاظ مجاوزة ايضا لانه عبارة عن قياس ما نزل بالغير في حق نفسه فلا يلزم الركاكة قلنا لا يلزم من وجوب القدر المشترك وجوب جميع افراده فان قيل الامر بالشي امر بما هو ضروري له والامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد انواعه وليس نوعا معينا لعدم الاولوية فتعين الجميع والقياس داخل فيه وايضا القرينة هنا تدل على ارادة الجميع وهي جواز الاستثناء فانه دليل العموم قلنا انما يصح ما قلتم لو ثبت ان الامر بالمهية امر بالجزئيات وقد سبق بطلانه فان قيل ما ذكرتم من الوجهين اما الاول فظ واما الثاني فيمتنع جواز الاستثنا فانه قيل الامر بالمهية وان لم يكن امرا بالجزئيات بالذات الا ان احد افراد تلك المهية

مأمور به من باب المقدمة فانه لا يمكن ادخال المهية في الوجود الا بايجاد احد افرادها وحينئذ لا مرجح فيجب الجميع قلنا وجوب احد الافراد من باب المقدمة لا يوجب جميع وجوب الجميع بل دعوى ذلك بديهية البطلان واثبات المط يتوقف عليه اقول على تقدير التسليم تمنع عدم الاولوية في شي من الافراد فان القياس لا يمكن ان يراد بخصوصه هنا لما تقدم من عدم الاتعاظ فانه لا يمكن ارادته منفردا او داخلا فكان اولى ثم انه بعد التسليم والتنزل ظ انه عام مخصوص لانه ليس المراد الاعتبار في جميع الاحوال فانه عند تعادل الامارات وفيما لم ينصب عليه دليل وفيما علم حكمه بالاعتبار اذ ليس مأمورا باعتبار الجزء وفيما اذا تعارضت الاقيسة ونحو ذلك مما يعلم قطعا عدم الاعتبار فيه كاعتبار حال السماء بالارض في قبول الحركة والسكون لا اعتبار هناك اصلا واذا كان كذلك فربما كان القياس من الصور الخارجة له فاين الدلالة على عدم خروجه واين دليلكم على من يمنع العمل به في مثل هذا الاصل العظيم واما الجواب عن الاية الثانية اعني قوله تع ان انتم الا بشر مثلنا فمن وجهين الاول انه ما يتراءى القياس في الشرعيات والقياس في الاية من العقليات لان الكفار قاسوا الرسل على انفسهم في عدم صلاحيتهم للنبوة بجامع البشرية وهو حكم عقلي فلا يتم مطلوبكم الا بان تقولوا اذا جاز القياس في العقليات جاز في الشرعيات قياسا عليها وهو فاسد لكونه مصادرة على المطلوب ويمكن ان يقال انه ليس غرضهم من هذا الكلام الاستدلال بالقياس لجواز ان يكون غرضهم ان الشخص لا يكون بشرا لاختلاط مرتبة البشرية عن النبوة بناء على اعتقادهم او يكون غرضهم انا متساوون في البشرية فما الموجب لكونكم انبياء دوننا الثاني منع اشتمال الاية على انكار دلالة القياس فانها وردت في الانكار عليهم حيث انهم قاسوا الرسل على انفسهم ولهذا ذكر سبحانه جواب الرسل لهم اعني قوله تع ولكن الله يمن على من يشاء من عباده فانه صريح في ان قياسكم انفسكم في عدم النبوة باطل لانه لا شي يوجب النبوة سوى تفضله تع ومنه على من اتصف بها والجواب عن خبر معاذ من وجهين الاول انه ضعيف دلالة وسندا فلا يصح التمسك بها اما الاول فلقوله ص فان لم تجد في كتاب الله وهو مناقض لقوله تع ما فرطنا في الكتاب من شي ولقوله عز وجل ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولاشتماله على تصويبه عليه السلام الاجتهاد في ذلك الوقت وهو لا يسوغ في زمان الانبياء ع ولان الحديث يدل على سؤاله عن ما به يقضي بعد بعثه للقضاء وهو غير جائز لان نصبه للقضاء مشروط بعلمه فيه صلاحيته له قال قيل السؤال



وقع حال العزم على بعثه والبعث انما وقع بعد المعرفة بشرائط القضا قلنا العزم على البعث كان
في شرائط العلم بحال المعزوم على بعثه وان يصلح للانفاذ اولا وايضا يدل على عدم جواز
الاجتهاد الا عند عدم وجداننا الكتاب والسنة وهو يبطل الجواز بتخصيصهما به واما الثاني
فلانه لا خلاف بين اهل الحديث انه مرسل رواه جماعة من اهل حمص غير معلومين عن
معاذ فلا يكون حجة يثبت به مثل هذا الاصل العظيم الثاني انه معارض بما روي
انه صلعم لما قال لمعاذ اجتهد قال لا اكتب الى الكتب اليك فقد امره بالمكاتبة وهو صريح
في عدم جواز القياس ولا يمكن الجمع بين هاتين الروايتين كما هو ظ لا يخفى واما الجواب
عن خبر المتضمضة فنقول انه ليس بقياس بل تمثيل وبيان للسائل وهذا بعينه جواب عن
خبر الشرقة واما خبر الخثعمية فمن طريق الاولوية كما لا يخفى فان قوله عم الحق بالقضا
صريح في ذلك واما الجواب عن الاجماع فنقول ما ذكرتم من الاجماع ثم كيف والروايات
قد تظافرت بانكار كثير من الصحابة للقياس كما روي عن ابن عباس انه قال الا يذهب قراؤكم
وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم وعنه انه قال اذا قلتم في
دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وكما روي عن شيخكم
ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وكما روي عن
شيخكم عمر انه قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وكما روي عن عثمان بن عفان لو كان الدين يؤخذ بالقياس
لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وكتب عمر الى شريح القاضي وهو انه اقض بما في
كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سنه رسول الله فان جاءك ما ليس في
سنة رسول الله فاقض بما اجمعوا عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي
ونهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وقد روي عن ابن عمر ان السنة ما سنه النبي
ص فلا تجعلوا رأيكم سنة ونحو ذلك من الاخبار التي وردت في انكاره منهم وبلغت في
الشهرة حدا لا يخفى فاين الاجماع مد ظله وحيث ان القياس عندنا باطل من
اصله فلا شروع في ذكر شروطه عندهم حيث لم يتعرض المص لذكر شرائطه فنحن لا
نتعرض لذلك ايضا اقتفاء باثره لكن نذكر مسألتين لا يسعنا تركهما الاولى اذا نص
الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة
في ثبوت الحكم كان ذلك موجبا لتعدي الحكم الى غير المنصوص من المحال التي توجد فيها
العلة وكان ذلك برهانا على ثبوت ذلك الحكم وان منعنا العمل بالقياس وعلى هذا

جمهور اصحابنا وقد انكره المرتضى وهو بعيد لنا على ذلك ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح
الخفية التي يكشف عنها الشرع فاذا نص على علة علم انها هي الموجبة لثبوت الحكم فحيث
وجدت وجد والا لتخلف المعلول عن العلة وبطلانه ظ لا يقال قول الشارع حرمت الخمر لكونها
مسكرة يحتمل ان يكون علة الحرمة هي الاسكار مطلقا وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون
الخصوصية معتبرة واذا احتمل ذلك فلا يمكن اجراء الحكم الى غير الخمر من المحال الا مع ثبوت
التعبد بالقياس لانا نقول لا نم احتمال اعتبار التقييد في العلة كيف وتجويز ذلك يستلزم
تجويز مثله في العقليات حتى يلزم ان يقال الحركة انما اقتضت المحركية لقيامها بمحل خاص
فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية ثم انا لو سلمنا احتمال ذلك ثم نقول العرف شاهد
صدق على سقوط اعتبار القيد عند وجه الاعتبار فان قول الطبيب للمريض لا تأكل هذا
لحموضته او لبرودته ظ في ان الحموضة مطلقا علة للنهي فاينما تحققت تحقق فيكون
في اللغة كذلك لان الاصل عدم النقل احتج المرتضى على المنع بان علل الشرع
انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة
واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل
المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر
دون قدر وقد يكون مثله للمصلحة قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان
يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال وان كان
فيما لم يفعله الوجه الذي فعلنا بعينه واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة
ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه
قال وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيد
ما لم يكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة بل الشاهد منها حيث [رد على المرتضى]
يشهد الحال باندراج الخصوصية منها تعلق الحكم بها وتبعيته لها على ما بيناه سابقا
ومنه يعلم حال تتمة الكلام الثانية لا كلام لاحد في ثبوت التحريم في جميع انواع الاذى
الزائد على التأفيف عند تحريمه لكنهم اختلفوا في ان تعدية التحريم من التأفيف
الى انواع الاذى الزائدة عليه هل هو بالقياس قيل نعم واختاره العلامة في
وهو مذهب كثير من العامة وسموه قياسا جليا وقيل لا واختاره المحقق وجماعة
لكنهم اختلفوا في وجه التعبد به فقيل انه دلالة مفهومه وفحواه عليه وسموه
بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكمه موافقا للمذكور ويقابله المخالفة لكون

خلاف المذكور واختار المص المحقق انه منقول عن موضوعه اللغوى الى المنع من جميع انواع الاذى مثلا عليه باستفادة ذلك المعنى من اللفظ من غير توقف على استحضار القياس فان قيل المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعى لا الجلى فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد قلنا نحن نعلم قطعا انه وان وقع التصريح بالمنع من العمل بالقياس على الاطلاق الا ان يسموا مثله قياسا جليا فالنزاع قليل الجدوى لانه فى التسمية فقط ولا يليق بالمباحث العقلية حجة من قال انه قياس جلى انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب لم يفهم المشترك المقتضى من الحكم وعن كونه اكد فى الفرع المحكم به وهذا معنى القياس الا ذلك ورد بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا فى دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بالقياس ولو قياسا لما قال به النافى ورد بانه لا نافى فى القياس الجلى اعنى ما يعرف به الحكم بطريق الاولى حتى انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويحصل منازعته على عدم كونه قياسا والحق ان النزاع فى مثل ذلك قليل الجدوى لا طائل تحته على ما قال بعض المحققين المطلب الاول فى الامر والنهى الامر طلب بالقول استعلاء فرغ مما يخص كل واحد من الادلة الاربعة وشرع فى مشتركاتها من الامر والنهى والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد ونحو ذلك وقدم الامر على النهى لكون متعلقه وجوديا بخلاف النهى ولفظ الامر مما اختلف فيه فاكثر الاصوليين على انه حقيقة فى الصيغة الموضوعة لطلب الفعل مجاز فى الفعل وقيل حقيقة فيه ايضا على انه مشترك لفظى وقيل حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو الفعل اللسانى او غيره وقيل هو الموجود او الشان لنا على الاول تبادر الصيغة المخصوصة عند اطلاقه الى الفهم فكان حقيقة فيه مجازا فى الفعل والا لتبادر ايضا ولم يتبادر شئ منهما كما هو شان المشترك وليس حقيقة فى قدر مشترك بينهما والا لم يتبادر القول المخصوص لعدم دلالة الاعم على الاخص بوجه قالوا اطلق على الفعل فى قوله وما امرنا الا واحدة كلمح البصر اى فعلنا وقوله تع وما امر فرعون برشيد اى فعله فان القول لا يوصف بالرشد بل بالسداد والاصل فى الاطلاق الحقيقة والجواب منع ان المراد بالامر فى الاية الاولى الفعل كيف وحمله على الفعل فيها يستلزم اتحاد افعاله وحصوله الكل دفعة كلمح البصر وهما فاسدان وح نقول فلم لا يجوز ان يراد الشان مجازا على معنى انه تع من شانه اذا شاء وقع كلمح البصر اقول لا مانع من حمل الامر فى هذه الاية القول بان يكون المعنى انا اذا اردنا خلق شئ فانه يكفى فى خلقه و

فليحذر الذين يخالفون عن امره واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وقوله اما انا شافع لولا ان اشق ولعد العقلاء ترك العبد الامتثال بعد قول سيده افعل عصيانا والرد الى الاستطاعة لا الى المشيئة والمجاز اولى من الاشتراك ودليل التقييد قد ذكر متن

الامر

وايجاد المقول مرة واحدة ولا حاجة الى تكرير ويقرب من ذلك قوله تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والجواب عن الاية الثانية ان نقول لم لا يجوز ان يكون المراد بالامر بمعنى القول بل هو الظاهر لتقدم قوله تع واتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم ان يكون المراد به الفعل فى الموضعين فلم قلتم انه حقيقة ولم لا يجوز ان يكون مجازا فان قلتم الاصل الحقيقة قلنا المجاز مقدم على الاشتراك كما بينا اذا عرفت هذا فاعلم ان القائلين بانه حقيقة فى القول اختلفوا فى تحديده فالمشهور انه طلب فعل بالقول استعلاء فالطلب عام وطلب الفعل يخرج به عن طلب الترك كما فى النهى وبالقول يخرج به عن طلب الفعل بالاشارة والكناية ونحوهما وقولنا استعلاء والمراد منه ان يعد الامر نفسه عاليا سواء كان هناك علو او لا يخرج طلب الفعل بالقول على سبيل التضرع او التساوى كما فى الالتماس والدعاء واورد على التعريف انه شامل للندب وقيد الاستعلاء لا يخرجه كما قالوا ثم ان هذا القيد قد اعتبره اكثر الاصوليين واعتبر المعتزلة قيد العلو اى كون الامر اعلى من المامور قالوا ولهذا ذم العرف الادنى لامره الاعلى وهو عليهم لانه امره لا علو فيه نظر اذ يجوز ان يكون المراد به العرف بحكم بطلان كون ذلك امرا ومنهم من لم يعتبر شيئا من القيدين تمسكا بقوله تع حكاية عن فرعون حين استشار قومه ماذا تامرون حيث اطلق الامر على القول المخصوص من دون علو من القائلين ولا استعلاء لعدمهما مع دعوى الالوهية ورد بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساوى لا يسمى امرا وفيه نظر فان الخصم يمنع عدم التسمية لغة واعلم انه لا يرد على التعريف المذكور كف عن الزنا حيث انه طلب الكف عن الفعل لان الفعل فيه اعم من الكف وغيره وتحقيقه ان الكف عن الفعل له اعتباران احدهما من حيث ذاته انه فعل فى نفسه وبهذا الاعتبار هو مدلول فى قولك كف عن الزنا والثانى من حيث انه كف عن الفعل وحال من احواله والة لملاحظته وبهذا الاعتبار هو مدلول فى قولك لا تزن فاذا قيل طلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه كف عن الزنا وخرج عنه لا تزن صيغة افعل وما بمعناها حقيقة فى الايجاب لا فى الندب ولا فيهما لفظيا ولا معنويا ولا مع الاباحة ولا فى الكل مع التهديد لشيوع احتجاج السلف بظاهرها عليه بالانكار لقوله تع ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك الخ صيغة افعل وما بمعناها من المضارع بلام الامر نحو لتفعل واسم الفعل نحو رويدا ونحو ذلك يرد لستة عشر معنى الايجاب والندب والاباحة والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء والامتنان والاكرام

وَالتسخير والتعجيز والتسوية والتمني والاحتقار والتكوين والخبر ثم ان العلماء اتفقوا
على انها ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان التعجيز والتسخير ونحوهما لم يستفد
من مجرد الصيغة بل بانضمام القرائن والخلاف انما وقع في الخمسة الاول فالمختار وعليه
الاكثر انها حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وقال ابو هاشم انها حقيقة في الندب مجاز
في الباقي وقيل انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وهو قول السيد المرتضى
وقيل مشتركة بينهما اشتراكا معنويا وقيل بالوقف فيهما اي لا ندري اهو الوجوب او
الندب وقيل مشتركة بينهما وبين الاباحة اشتراكا معنويا لفظيا وقيل اشتراكا معنويا
على ان يكون موضوعة للقدر المشترك بينها وهو الاذن وقيل انها مشتركة بين الثلثة
والتهديد اشتراكا لفظيا ونسبه اكثر العامة الى الشيعة وهو غير صحيح لنا على انها حقيقة
في الوجوب فقط احتجاج السلف بها حال كونها مطلقة مجردة عن القرائن على الوجوب
كما استدلوا على وجوب اعادة الصلوة على من نسيها عند تذكرها بقوله عم فليصلها اذا
ذكرها وعلى اخذ الجزية من المجوس بقوله عم سنوا بهم سنة اهل الكتاب ونحو ذلك و
شاع وذاع ولم ينكر وذلك يدل عادة على اتفاقهم على انها للوجوب كالقول الصريح
فان قلت لا نسلم ان الاستدلال كان بتلك الاوامر ولعله بغيرها وايضا قد حملوا كثيرا من الاوامر
لغير الوجوب وايضا لعلها اوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب قلنا نعلم قطعا ان الاستدلال
بها انما كان لظهورها في الوجوب لا لخصوصياتها وانما تركوا الوجوب [illegible] عند
ظهور قرائن عدم الوجوب هذا ويرد على اصل الدليل انه بعد تسليم كونه اجماعا سكوتيا
وهو ليس بحجة كما بينا وان سلم فهو منقول بالاحاد لا ثبوت الاجماع بالتواتر محل كلام قد
تقدم والاصول مما يعتبر فيها القطع ويجاب عن الاول بانا لم نستدل بالاجماع بل بانهم فهموا
الوجوب من تلك الاوامر واستدلوا بها عليه من غير نكير مع انهم من اهل اللسان وهو
ظ في كونها حقيقة فيه وعن الثاني بان المسئلة لغوية لا اصولية لان المراد معرفة
مدلول اللفظ فيكفي فيها الظن وان القطع غير معتبر في الاصول مطلقا بل لو تم الدليل
على ذلك فانما يتم في اصول الدين لا اصول الفقه ويحتج ايضا ان الله تع ولنا ايضا قوله
تع ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد قوله تع اسجدوا في قوله واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم فسجدوا ذم ابليس على ترك المامور به لان الاستفهام هنا للذم والا
نكار اذ لا يراد منه حقيقته لامتناعه بالنسبة اليه تع ولو لم يكن الامر دالا على
الوجوب لما ذمه الله تع على الترك ولكان لابليس مندوحة ان يقول انك ما الزمتني

بالسجود فان قيل ظ الآية يدل على ان ترك ابليس للسجود كان تكبرا واستكبارا عن امر ربه
وظ ان ذلك يوجب الذم وان كان الامر لغير الوجوب وايضا الخطاب في ذلك الوقت
لم يكن بالعربية فجاز ان يكون الوجوب من غير الامر قلنا الآية الدالة على الامر مقتضاها
الذم على مخالفة الامر فقط فان قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس
كان من الجن ففسق عن امر ربه يشهد بما قلنا فاندفع الاول وبان الخطاب وان كان
بغير العربية الا ان التعبير عن ذلك بصيغة الامر دون غيرها من الصيغ يدل على
انها للوجوب فاندفع الثاني ولنا ايضا قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الدلالة ان الامر الحذر عن العذاب وهو انما
يحسن بعد قيام المقتضي للعذاب وذلك وليس ذلك الا المخالفة فالمخالف لامر الله
ورسوله على صدد العذاب فتارك المامور به على صدد العذاب وهو معنى كون الامر [illegible]
لا يقال الاستدلال بها مبني على ان مخالفة الامر ترك المامور به وهو ممنوع لجواز ان يكون الامر
حمله على ما يخالفه كان يكون للوجوب فيحمل على الندب ونحو ذلك سلمنا ذلك لكن
يقول قوله تع فليحذر ليس للوجوب لانه اول البحث وعين المتنازع فيه وح لا يلزم
قيام المقتضي للعذاب سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه الا ان الامر للوجوب ولا يلزم انه
يكون صيغة افعل وما بمعناها له وهو مرادكم سلمنا ذلك لا يلزم ان يكون كل امر للوجوب
فانا نمنع كونه عاما وانما هو مطلق فلا يلزم منه الا كون فرد من افراد الامر للوجوب
وهو غير المدعى لانا نقول المتبادر الى الفهم من قول القائل خالف فلان امره ترك المامور
به فلا يصرف عنه الا بدليل فاندفع الاول وبان سياق الاية وورودها في معرض الوعيد
بتوقع اصابة العذاب يصرف قوله فليحذر الى الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر عن
اصابة المكروه او ايجابه وهو غير المتنازع فيه فانه صيغة الامر مجردة على انا نقول الدليل
يتم بدون حمل قوله فليحذر على الوجوب فانا نقول الامر لا اقل من ان يدل على الجواز
وجواز الحذر عن الشيء مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه والا لكان نحذرا عما لم يوجد
هو ولا ما يقتضيه وهو سفه فلا يرد الامر به فان قلت جواز الحذر عن الشيء مشروط بجواز
وجود ما يقتضي وقوعه لا بوجوده وايضا يجوز ان يكون الامر للكراهة او التحريم قلت
الحذر عما لم يعلم او لم يظن تحققه ولا تحقق ما يقتضي الى وقوعه في الجملة سفه مخالف للحكم
ولهذا يلام من يحذر عن سقوط جدار محكم البناء وليس المراد بالجواز هنا مجرد الامكان حتى
يكفي في جواز الحذر عن الشيء جواز ما يقتضي وقوعه واما كون الامر للكراهة والحرمة فبعيد

جذا بل فانه دوا ما قوله لا يلزم الا ان يكون الامر للوجوب لا الصيغة فمردود بان الوعيد
انما هو على ما صدق عليه الامر من الصيغ فان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة لا
الفعل كما بيناه سابقا واما قوله لا يلزم ان يكون كل امر للوجوب لان امر مطلق فمدفوع
بانه عام بجواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال فليحذر عن مخالفة امره الا الامر الفلاني و
هو علامة العموم ولان المصدر المضاف اذا لم يكن هناك العهد من المصدر المضاف حمله للعموم وقد
اجاب العضدي عن الاعتراض الاخير بانا لا نسلم انه مطلق بل هو عام والمصدر اذا اضيف كان
عاما مثل ضرب زيد انتهى وهو خلاف قانون البحث فانه منع على منع لما عرفت ان الاعتراض
منع العموم وجواز ان يكون مطلقا فلا يصح الجواب بمنع الاطلاق بل باثبات العموم بالدليل
وهذا معنى ما رأيناه موجودا في حاشية هذا المقام من الاستاد المص مد ظله ان كلام
العضدي في تقرير الجواب الاخير كانه منع على منع اقول يمكن توجيه كلام العضدي
بان مراده من قوله لا نسلم لا نقرر لا المنع المصطلح عليه في اداب البحث ويكون قوله والمصدر
اذا اضيف الخ دليلا على كونه عاما والصغرى فيه مطوية كانه قال لكونه عاما انه مصدر
مضاف والمصدر اذا اضيف للعموم ولنا ايضا قوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذمهم على ترك الركوع اي الصلوة المشتملة على الركوع ومخالفة الامر به وهو معنى
الوجوب فان قلت يجوز ان يكون الذم على التكذيب اي تكذيب الرسل وعدم اعتقاد
حقيقة الامر لا الترك ولهذا لم يقل ويل للتاركين للركوع وقال ويل يومئذ للمكذبين
قلنا الظاهر من الاية ان الذم انما هو لترك المامور به لترتب لا يركعون الدال على الذم
على قوله اركعوا واما الويل فهو مرتب على التكذيب وان الكفار معاقبون على الفروع كما
يعاقبون على الاصول ولنا ايضا خبر بريرة حيث عتقت وزوجها عبد ولم تعلم التخيير
فلما علمت فارقت زوجها فاشتكى غرامها الى الرسول صلى الله عليه واله فطلب منها
مراجعته فقالت يا رسول الله اتامرني بذلك فقال لا انما انا شافع نفى الامر مع ثبوت
الشفاعة الدالة على الندب ونفي الامر مع ثبوت الندبية ظ فان المندوب غير مامور
به واذا كان كذلك وجب ان لا يتناول الامر الا الوجوب ولنا ايضا قوله صلى الله عليه
واله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة وكلمة لولا تفيد انتفاء الشيء
لوجود غيره فهنا تفيد انتفاء الامر لوجود المشقة فيدل على انه لم يوجد الامر بالسواك عند
كل صلاة والاجماع ثابت على انه مندوب وذلك يدل على ان المامور به هو الواجب لا غير
وهو المطلوب ولنا ايضا ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل ما امر به عده العقلاء

للوجوب

عاصيا ولا معنى للامامع بترك عاصيا احتج القائل بالندب بقوله ع اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم قالوا رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب والجواب انه ليس رد الى
مشيتنا وانما هو رد الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب القائلون بالاشتراك قالوا اطلق
الامر عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا قد بينا ان المجاز خير من الاشتراك فيكون
مجازا في احدهما وليس ذلك الوجوب لقيام الدليل على انه حقيقة فيه القائلون بانه
حقيقة في الطلب قالوا ثبت استعمال الصيغة في الوجوب تارة وفي الندب اخرى وجعلها
لاحدهما بخصوصه يوجب المجاز في الاخر ولهما معا يوجب الاشتراك وهما خلاف الاصل
فيكون للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الطلب والجواب ان المجاز وان كان خلاف الاصل
الا انه يجب المصير اليه مع قيام الدليل وقد دل على ان الصيغة حقيقة في الوجوب فيكون
مجازا في الندب والا لزم الاشتراك والمجاز خير منه مع التعارض كما سبق على ان جعله
حقيقة في الطلب يوجب المجاز به مع استعماله في كل واحد المعنيين بخصوصه احدهما
وضع اللفظ على هذا التقدير وايضا يلزم تكثر المجاز على هذا التقدير بخلاف كونه للوجوب
فقط لا يقع يلزم المجاز ايضا على تقدير كونه للوجوب فقط لاجل انها في الطلب مجاز
ايضا لانا نقول اللازم على قولكم كونها مجازا في معنيين مشهورين بخلاف قولنا
فان احد المعنيين وهو القدر المشترك نادر والوارد بعد الحظر للاباحة غالبا
القائلون بان الامر للوجوب للوجوب اختلفوا في الامر اذا ورد بعد الحظر فاكثرهم
ذهبوا الى الاباحة وعليه الحاجبي وبعضهم الى انه للوجوب وعليه المحقق والعلامة من
اصحابنا والبيضاوي والرازي من العامة وهو الاصح عندي وقيل للندب وقيل
بالوقف وقال المص وروده كونه للاباحة في عرف الشرع للاباحة غالبا وورده
للوجوب قليل وهو يرجع الى اختيار انه للاباحة فانه اذا كان الغالب في عرف الشرع كونه
للاباحة كان مقدما على الوجوب وهذا بعينه مذهب الحاجبي وانما قلنا ان الا
في استعمال الشرع كون هذا الامر للاباحة لما يرى من نحو قوله تع واذا حللتم
فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
ونحوها واما اذا كان الاغلب الاباحة حمل عليها فلان الظن الحاق المشكوك فيه
بالاغلب وقد يقال ذلك انما هو لعدم دليل اقتضاه غير الظن وحكمنا والظن الحكم
في هذه المواضع بالوجوب ايضا وبالجملة الحاق المشكوك بالاغلب انما هو اذا لم يكن هناك
دليل الحاقه اليه فيرجع الى الاغلب فان الاغلبية قرينة مرجحة على الحاق المشكوك

ردة

فيكون مجازا في الندب

الطلب نخ

من ... لانها اذا جعلت للقدر المشترك كان استعمالها في كل من الوجوب والندب مجازا بخلاف ما اذا جعلت للوجوب فقط فانها انما تكون مجازا في الندب فقط

ازم: اللازم على قولكم وهو كون صيغة الامر موضوعة للقدر المشترك كونها مجازا في معنيين مشهورين هما الوجوب والندب بخلاف قولنا وهو ان صيغة الامر موضوعة للوجوب فقط مجاز في الندب وفي القدر المشترك فلا يلزم كونها مجازا في معنيين مشهورين فان احد المعنيين وهو القدر المشترك نادر ع ل

اما ماله دليل يمكن ان يستند اليه فالظ اتباع ذلك الدليل ولا يتنقل عنه الا بدليل
يوجبه وقد ثبت بدليل ان الامر للوجوب فيصار اليه على ان الامر قد ورد في القرآن
بعد الحظر وليس للاباحة قطعا نحو قوله تع ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى
محله فان الحلق نسك واجب القائلون بانه للوجوب قالوا صيغة الامر يفيد الوجوب
بما تقدم من الادلة ولا مانع في صورة النزاع من حمله عليه اما الاولى فلان ادلة
الامر للوجوب عامة في الابتدائي وغيره واما الثانية فلان ما يصلح للمانعية عند
الخصم هو وروده بعد الحظر وهو ليس بمانع لانه يدل على رفع الحظر وهو اعم من
الوجوب والعام لا ينافي الخاص فثبت المقتضي وانتفى المانع ومع ذلك يحمل على
الوجوب فان قيل الادلة انما تدل على الامر المجرد عن القراين للوجوب وورود الامر
بعد الحظر هنا قرينة على ان المقصود رفعه وهو يحصل بالاباحة والوجوب زيادة قلنا
الظ ان المقتضي لتخلف الوجوب عن الادلة انما هو القرينة المانعة عن ارادة الوجوب
لا القرينة مطلقا ولم يوجد القرينة المانعة هنا وكون الوجوب زايدا على
هذا المقصود لا يمنع ارادته والحاصل ان مقتضى الامر مطلقا هو الوجوب الا ان يمنع منه
مانع ولم يوجد فيما نحن فيه واذا ثبت هذا ظهر ان الحق حمل الامر الوارد بعد الحظر
على الوجوب الا ان يكون هناك مانع من ارادته فلا يحمل عليه ح ثم القائلون
بان الامر بعد التحريم للوجوب قالوا ان النهي اذا ورد فهو للتحريم بما تقدم من دليل
الامر واما القائلون بانه للاباحة فقد اختلفوا في ذلك النهي فقيل انه للاخذ لان
المقصود رفع الوجوب وهو يحصل بها وقيل هو للتحريم حملا على حقيقته ولا اثر للوجوب
المتقدم ونقل بعضهم الاجماع على كونه للتحريم ولم ينقل احد انه للاباحة ولم يثبت
مسئلة لا اشعار بصيغة الامر مجردة بوحدة ولا تكرار وهو مختار المرتضى وقيل به
وقيل بالناخر وجها عن حقيقة الفعل كالزمان والمكان   الامر المطلق المجرد عن
القراين لا اشعار فيه بوحدة اي بوقوع المامور به مرة واحدة فقط ولا تكرار اي
بوقوعه مرة بعد اخرى وانما مقتضاه وقوع الفعل المتحقق في ضمن المرة الواحدة
وما زاد عليها يحتاج الى دليل آخر وهذا هو الحق وعليه اكثر العلماء منا ومن العامة
وقيل انه للتكرار مدة العمر ان امكن وهو مذهب جماعة من العامة وقيل انه للمرة
ولا يحتمل التكرار واليه ذهب ابو الحسين البصري لنا ان مدلول صيغة افعل طلب
حقيقة الفعل وادخاله في الوجود والمرة والتكرار زايدان عليها خارجان عنها

كالزمان والمكان فكما ان الصيغة لا تدل على طلب الحقيقة في وقت خاص ومكان
خاص كذلك لا تدل على مرة وتكرار وح يجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايهما
حصل فمتى امر بطلب ضرب ما من غير دلالة على خصوصية المرة او التكرار لكن لما لم
يكن ادخال تلك الماهية في الوجود باقل من المرة صارت المرة الواحدة من ضروريات
الاتيان بالمامور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه واسقط الزايد لعدم الدليل
وفي الشاهد ما يدل على ذلك ايضا فان من قال لعلامه اسقني ماء لا يفعل الكثر من
مرة واحدة حتى انه لو كرر عليه الماء دفعة ثانية لعد وسفيها ولو قيل ان ذلك عقل
بشاهد الحال وقرينة افتقار الامر عليه دلت على المرة الواحدة لقلنا انما ذكرنا
يعقله من لا يعرف القرينة اصلا ولا يخطر بباله مع انها غير معلومة هنا فان قيل القرينة
هنا انه يعلم استكفاؤه بشربة واحدة فما زاد لا يحتاج اليه قلنا هذا طريق الى العمل
به لانه قد لا يكتفي بشربة واحدة ويحتاج في زيادتها الى تجديد الامر ولو كان ذلك
معقولا لما احتاج اليه واعترض العضدي على هذا الدليل بانه انما يدل على ان افعل
بصيغته لا يدل على شيء منهما فانا بينا ان صيغة افعل تدل على طلب حقيقة الفعل
فيكون مدلولها طلب حقيقة الفعل وادخالها في الوجود بكونها المرة فلا يدل على
التكرار واستدل بعض من وافقنا على ذلك بان الامر يتقيد بالمرة والتكرار كما يقال
اكرم زيدا مرة او مكررا فلو كان دالا على احدهما لتقييده بذلك القيد تكرارا او نقضا
والتالي بط وقد يرد عليه ان الامر يفيد احدهما ظاهرا فالتصريح به يفيد النصوصية
فلا تكرار ولا نقض   منه طاب ثراه والقياس على
النهي بط والفارق قايم من وجهين والتكرار في الصلوة والصوم من خارج واقتضاء
الامر بالشيء النهي عن تركه   هذه ادلة مخالفينا فالقائلون بان الامر يفيد
التكرار قالوا ان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر قياسا عليه والجامع كون كل منهما
للطلب بالوضع والجواب ان ما ذكرت قياس في اللغة فيبطل لانها انما تثبت بالنقل
وتتبع موارد الاستعمال لا بالقياس كما بيناه سابقا وايضا الفرق بين الامر والنهي
قايم من وجهين احدهما ان مقتضى النهي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها
في جميع الاوقات بخلاف الامر فان مقتضاه اثباتها وهو يحصل بالاتيان بها مرة و
احدة وثانيهما ان التكرار في النهي لا يضيق ولا حرج فانه مقتضاه الكف والكف عن المنهي
عنه لا حرج فيه لان التروك تجتمع وتجامع كل فعل فاقتضى لذلك التكرار وليس

ای استفادة التكرار من الامر

ای بانه لا اشعار فی الامر بوحدة ولا تكرار

لكان

النهی

فیه

كذلك في الامر فانه مانع من فعل غيره من المامورات ومفوت لها فكان التكرار
فيه مستلزما للمشقة والضيق قالوا ثانيا لو لم يفد الامر التكرار لما تكرر الصلوة
الصوم والتالي باطل لتكررهما فكذا المقدم والجواب منع الملازمة فان التكرار الحاصل
فيهما مستفاد من دليل خارجي دل على ذلك لا من الامر نفسه سلمنا لكنه معارض
بالحج فانه مما وقع الامر به ولا تكرار فيه فان قيل قد سأل سراقة النبي صلى الله عليه
وآله عن الحج هل يتكرر ام لا وهو عربي من اهل اللسان فلولا انه يقتضي التكرار لما التبس
عليه الامر قلنا انما سأله لما فهم تكرار العبادات البدنية كالصلوة والصوم من قرائن
اوجبت ذلك توهم ان الحج مثلها لكونه عبادة بدنية لا لاجل كون الامر يفيد التكرار
على انه لنا لا علينا فانه لو افاد التكرار لما احتاج الى السؤال قالوا ثالثا الامر بالشيء يقتضي
النهي عن تركه والنهي عن الشيء يقتضي التكرار على النهي عنه فيكون الترك منهيا عنه
دائما وهو مستلزم لتكرار الفعل المامور به مثلا الامر بالحركة يقتضي النهي عن السكون
والنهي عن السكون يقتضي انتفاءه دائما فيلزم وجود المامور به وهو الحركة دائما
والجواب منع اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وبعد التسليم نقول النهي الذي
في ضمن الامر تكراره وحدوثه بحسب الامر فاذا كان الامر بالفعل دائما كان النهي عن
الضد دائما واذا كان امرا في وقت كان النهي كذلك فالتكرار والمرة في النهي الضمني
فرع كون الامر كذلك فلا مضي لاثباته به القائلون بالمرة قالوا اذا امر السيد
عبده بالدخول الى الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما كان
كذلك والجواب ان حصول الامتثال بالمرة الواحدة ليس لظهور الامر فيها بخصوصها
والا لم يكن ممتثلا لو اتى بالفعل ثانيا وثالثا والعرف يشهد بخلافه فظهر ان
الامتثال مع المرة لكونها مما يحصل بها الحقيقة المامور بها مع عدم الاحتياج
الى ما زاد عليها مد ظله والمعلق على علة ثابتة يتكرر بتكررها اجماعا
اذا قلنا بان الامر لا يفيد التكرار فالحق انه اذا علق على غير علة او على علة لم يثبت كونه
علة بالدليل كالشرط والصفة مثل ان دخل الشهر فكفر عني فالحق انه لا يقتضي
تكرار الفعل بتكرر ما علق عليه لنا على الاول انعقاد الاجماع على وجوب اتباع العلة
واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر الفعل لامتناع تخلف المعلول عن العلة
والدليل عن المدلول ولنا على الثاني ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق
فاشتر كذا فاشتراه مرة مقتصرا عليها غير مكرر للشراء بتكرر الدخول فانه يعد

على غير علة بالدليل او اذا علق على ... فالحق ... بتكرره ... ما علق عليه

بلغ تصحيحا

والعصيان بتاخير السفر للعادة والقياس باطل وذم ابليس للتعنت بالكفر ومع التاخير
عنه غير متعين فلا تكليف بالمحال ولو تعين فكما وقت العمر والمسارعة والاستباق
للفضل متن

متثلا وذلك معلوم قطعا ولو وجب تكرر الفعل بتكرر ما علق عليه ما كان كذلك
ولنا ايضا انه اذا ثبت ان الامر المطلق يقتضي الفعل مرة واحدة فتعليقه بصفة او
شرط انما يقتضي ايقاع ذلك الفعل عند حصول الشرط او الصفة وتخصيصه بها
لو اقتضى التكرار لاقتضاه مطلق الامر وقد دللنا على خلافه القائلون بالتكرار
مطلقا قالوا ثبت تكرار الفعل بتكرر ما علق به في اوامر الشرع نحو اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا اذا كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا ونحو ذلك والاستقراء يدل على
ان التكرار من نفس التعلق والجواب انما ثبت ذلك بالدليل فلا نزاع فيه وما عدا ذلك
فلا يثبت التكرار فيه الا بدليل خاص يدل عليه ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة
في قوله ان استطعت فحج لعدم الدليل مد ظله فصل الامر لطلب نفس الفعل من غير
دلالة على فور او تراخ وعليه المحقق والعلامة وهو الحق والشيخ على الفور ثم لنا
خروجهما كما مر القائلون بان الامر للتكرار قالوا انه للفور واما القائلون
بانه لا يفيد شيئا من الوحدة والتكرار اختلفوا فالمشهور بينهم وهو الحق ان
الامر المجرد عن القرينة المشعرة بالفور او التراخي وهو الاتيان به متأخرا لا يدل
الا على طلب نفس الفعل من غير دلالة على الفور وهو الامتثال بالمامور به عقيب
ورود الامر في الحال ولا التراخي وهو الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والى
هذا ذهب المحقق والعلامة من اصحابنا والفخري والبيضاوي والحاجبي
من العامة وقيل انه يدل على الفور واليه ذهب الشيخ الطوسي فعنده ان
المكلف اذا اخر الامتثال عن زمان ورود الامر به عصى وهذا في غير الموسع واما هو
فقد مر ان الشيخ يخيره بينه وبين العزم الى الضيق والى الفورية ذهب الحنفية وذهب
جماعة الى انه مشترك بينهما لفظا واما القول بافادته التراخي بخصوصه بحيث
لو اتى المكلف بالفعل على الفور لم يكن ممتثلا فهو قول نادر والقائل به الجبائيان
وبعض الاشاعرة كما صرح به البدخشي في شرح المنهاج وفي بعض كتب الاصول
ان غلاة الواقفية قالوا اذ رعيهم انهم لا يحكم بكونه ممتثلا لجواز ارادة التراخي
ودعد ظلنا على ذلك ان الامر لطلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان
عنه كالزمان والمكان فلا يدل على خصوص الفورية او التراخي الا بقرينة تدل عليه
ولهذا اختلف الحال بحسب القرائن وان تجرد عن القرائن افاد مجرد الطلب لا غير فمتى
بالمطلق فقد امتثل في اي وقت فعله فان قيل عندنا ما ينفي كونه للتراخي وهو انه

عليه

لوص

الخ

يوجب انه لا يستحق الذم بالاخلال به في جميع الاوقات بحيث ينقضي عمر المكلف وظاهر ذلك
يلحقه بالنفل ويخرجه عن الوجوب قلنا لا نم انه ح يجوز الاخلال به في جميع الا
بل الى وقت يخشى على نفسه الموت او يتعذر الفعل بعده فانه يتعين عليه فعله
ح وبهذا فارق النفل لانه لا يتعين في حال من الاحوال ولا اذا قال السيد لعبده
اسقني ماء فانه يفهم منه الفورية حتى لو اخر السقي الى وقت آخر عد عاصيا
وهو يفيد المط والجواب ان العصيان بتاخير السقي مستفاد من الامر وانما استفيد من
خارج فان العادة تحكم بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا فهو خارج
عن ما نحن فيه لان الكلام في المجرد عن القراين قالوا ثانيا النهي يدل على الفور لا
يفيد وجوب الانتهاء على الفور اتفاقا فكذا الامر بجامع الطلب والجواب بعد القياس
باطل لان اللغة لا يثبت بالقياس وقد تقدم قال في الحاشية عند قوله والقياس
بط هذا جواب عن استدلال القائلين بالفور وتقريره من وجهين الاول ان كل
مخبر بقوله زيد قايم وكل منشئ كقوله انت حر يقصد الحال فكذا الامر الحاقا بالاغلب
الثاني ان النهي يفيد الفور فكذا الامر والجامع الطلب وتقرير الجواب عن الاول
بطلان القياس في اللغة على ان الفارق قايم لدلالة الامر على الاستقبال اذ الحال
لا يطلب والاستقبال يحتمل الامر به الى الحال وغيره والتخصيص يحتاج الى دليل
وقد يناقش في هذا الجواب بان مراد المستدل الحاق الفرد النادر بالاغلب وهذا
ليس قياسا وقد يدفع المناقشة بمنع الاغلبية واما تقرير الجواب عن الثاني فظ
مما تقدم في بحث الوحدة والتكرار انتهى قالوا ثالثا ذم تع ابليس على ترك السجود
لادم حال الامر حيث قال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا افادة الامر للفور لما
استحق الذم لان له مندوحة ان يقول لما امرتني بالبدار وسوف اسجد فيما
بعد والجواب ان ذم ابليس انما كان لانه تع عين وقت السجود بالتسوية حيث
قال تع فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ولم يوجد السجود
في ذلك الوقت ومثله خارج عن محل النزاع وانما النزاع في الامر المطلق وايضا
فالذم كما يحتمل ان يكون باعتبار ما ذكره المستدل يحتمل ان يكون لترفعه عن امتثال
الامر واستكباره كما يشهد له قوله تع ابى واستكبر على انا نقول فا التعقيب في الامر
يحتمل ان يكون لتعقيب الوجوب لا الفعل اعني فعل السجود عقيب التسوية فلا يفيد
الاية فعل السجود عقيب التسوية والنفخ بل ان الوجوب يحصل عقيبهما فلا

يدل على الفورية وقد يرجح احتمال تعقيب الوجوب بان تعقيب الفعل يستلزم
ان يكون الذم على ترك السجود وقت الامر كما يدل عليه لفظة اذ ولا ريب ان
وقت الامر لا يجب السجود وانما يجب بعد التسوية والنفخ وفي ذلك الوقت
لا امر وقد يجاب عنه بان الامر المقيد يتوقف على القيد فاذا حصل القيد حصل
الامر وان كان لفظه متقدما قالوا رابعا لو جاز التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين
والتالي بط اما الاولى فلانه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى آخر ازمنة الامكان
اتفاقا وهو غير معلوم لاحد والجهل به يستلزم التكليف بالمح اذ يجب على المكلف ح ان
لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك منه الوقت واما الثانية فلان الامر
ليس فيه اشعار بذلك ولا دليل عليه من خارج والجواب منع الملازمة المعقودة
قولك لو لم يكن الى وقت معين لكان الى آخر ازمنة الامكان وهو يستلزم التكليف
بالمح قلنا انما يلزم ذلك لو كان التاخير متعينا واما اذا كان جائزا غير متعين
عليه فلا يلزم ذلك لان له ان يبادر الى الفعل بعده وح فيتعين على ان ما ذكرتم
من الدليل يجري في وقت العمر من المندوبات المطلقة وقضاء الواجبات وفيما
اذا صرح بجواز التاخير فيلزم ان لا يجوز التاخير فيه وهو بط بالاتفاق ثم
ان في عبارة الاستاد المص اعني قوله ولو تعين حتما وقته الخ نظرا فان ما هو وقته
العمر ليس التاخير فيه متعينا قالوا خامسا قال تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد
الى سببها باتفاق المفسرين وهو فعل المامور به على الفور فيكون الامر للفور
والجواب ان الامر بالمسارعة والاستباق ليس للوجوب بل للندب فالاية تدل على
افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبه والا لو وجبا الفور فيصير ذلك الواجب
مضيقا فلم يكن المكلف مسارعا ومستبقا لانهما انما يتصوران في الموسع دون
المضيق وبيانه انه لا معنى لوجوب المسارعة الا لحصول الاثم بالتاخير وهذا معنى لو
المضيق فالاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يكون مسارعة
فان من صام رمضان لا يقال انه مسارع في فعله والحاصل ان حمل الصيغة على
الوجوب ينافي التوسعة فتعين حملها على الندب لا يقال حملها على الندب مجاز فليحمل
على الوجوب ويتجوز في معنى المسارعة ويلزم المط لانا نقول مجازان تعارضا وقد
يرجح احدهما اعني ترتيب المسارعة باصالة عدم الفور فيصار اليه هذا ويرد على
اصل الجواب انه لا يلزم من وجوب المسارعة صيرورة الواجب مضيقا اذ لا مانع من



ولنا فيه تحقق الذهول الامر عن الاضداد الوجودية فان النهي عنها وقيد انه مستنبط منه
كدليل الاشارة فلا يضر الذهول مع استفادته فيما اشرنا له لا اصل له والبحث من الجانبين مجال
واسع متين

يرد على الثاني لانم ان كلما يستلزم فعله ترك الواجب يكون حراما بل ذلك اذا لم يكونا
معا واجبين مضيقين اما اذا كانا كذلك فكونهما على حد الصفة قرينة على ان
غرض الشارع من التكليف بهما اما ايقاعهما معا فى ان واحد او ايقاع احدهما والاول
تكليف بما لا يطاق فتعين الثاني مثلا اذا امر الحكيم عبده فى وقت واحد بالكتابة
والنساجة فتضادهما دليل على تخيير العبد فيهما اذ هو لا يريد فعلهما فى وقت
واحد لانه حكيم عادل ومعلوم ان العبد لو تركهما معا لذمه العقلاء بانك اذا لم تمكن
من فعلهما معا فهلا فعلت احدهما اذ ليس من السيد الحكيم الامر بهما عبثا والحاصل انا ان
سلمنا ان الامر بالشى يقتضى النهى عن ضده فانما نسلمه اذا كان الضد الخاص غير واجب كما
ذكره الاصحاب فى صلوة الجمعة بالنسبة الى السفر بعد الزوال الا مع وجوبه فحينئذ
يرجع الى التخيير الا اذا كان احدهما اهم فى نظر الشارع فيقدم كالصلوة وتخليص الغريق
انتهى اقول يمكن تقرير الدليل الاول بوجه واضح وبيانه ان المقصود بالنهى ليس الا الكف
عن حقيقة الفعل وتركها راسا بحيث لا يوجد فى ضمن فرد اصلا او وجودها ليس الا
بتحققها فى ضمن فردها فالكف عنها راسا يكون بعدم ابراز شى من افرادها الى عرصة
الوجود وح فنقول انتم لا تنكرون كون الشى منهيا عن تركه العام وقد اعترفتم به
سابقا فاذا كان المقصود من النهى ارتفاع المنهى عنه راسا فالكف عن الترك يكون بعدم
ايقاع شى من افراد التروك وظاهر ان ذلك لا يكون الا بارتفاع جميع التروكات الخاصة
لذلك الشى من باب المقدمة ولا معنى للنهى عن الضد الخاص الا النهى عن التروكات
الخاصة المتحققة فى ضمن فعل الضد المامور ويرد ان المنهى عنه هو الترك ولا نم
ان الترك لا يكون الا بارتفاع جميع التركات الخاصة فان الترك قد يتحقق بعدم ارادة
الفعل ايضا كما مر فى جواب شبهة الكعبى غايته ان الافعال الخاصة مقارنة للترك
ولا يلزم من تعلق النهى بالترك تعلقه بمقارنه فتامل وقد يجاب عن الثاني
بوجه اخر وهو ان نقول ان اردت باستلزام ترك الواجب الاقتضاء والعلية فنم
وان اردت به مجرد عدم الانفكاك فى الوجود الخارجى ليكون اطلاق الاستلزام
عليه على سبيل التجوز منعنا ان مستلزم ترك الواجب بهذا المعنى حرام وتوضيح البحث ان
اللزوم اذا كان على اللازم لم يبعد ان يكون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم
فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة واما اذا انتفت العلية
بينهما فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين

فعل الضد — ترك الواجب

متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر لا يقال تضاد الاحكام يوجب عدم اجتماع حكمين منها
فى امرين متلازمين لانا نقول التضاد يوجب استحالة اجتماع الضدين فى موضع واحد لا
فى مواضع متعددة على ان ذلك لو استتب لثبت قول الكعبى بانتفاء المباح وبيانه
ان التلازم بين امرين لو كان مانعا من اجتماع حكمين فى متلازمين فاذا اقتضى الواجب
تحريم تركه وكان الترك يلزمه ما هو فعل من الافعال فلابد من عدم زوال الحكم عن
ذلك الفعل وجب ان يتحد الترك فى التحريم ان كان وهذا هو مطلوب الكعبى حيث نفى
المباح نظرا الى كل مباح ترك حرام فالسكوت ترك القذف والسكون ترك القتل وكل
ترك حرام واجب فالمباح واجب وفساد هذا القول مما لا ينكر على ما مر بيانه مفصلا
احتج القائلون بان الامر بالشى لا يستلزم النهى عن ضده الخاص بانه لو كان الامر بالشى
مقتضيا للنهى عن ضده الخاص لما غفل الامر بالشى حالة الامر عن الاضداد الجزئية
والتالى بط اما الاولى فلان النهى عن الضد طلب الكف عنه فلابد من تصور المط
الذى هو الكف عن الضد فيكون مفرداه اعنى الكف والضد متصورين فيكون
الضد الخاص متصورا له واما بط التالى فلانا نقطع بان الامر بالشى قد يذهل عن
اضداده الجزئية حالة الامر فاين النهى عنها والجواب اما اولا فلان الذهول لا ينافى
الاستلزام فان الشى قد يستنبط ويلزم من كلام مع ذهول المتكلم عن ذلك كما فى دليل
الاشارة وسيجى بيانه بمشية الله تع فان قلت مع الذهول عن ذلك هل هذه الدلالة
الالتزامية قلنا الظاهر ان مثل هذه التزامية لا بالمعنى المشهور بين المنطقيين فان
الدلالة الالتزامية لا تختص بالمعنى المنطقى بل يشمله ومعنى اخر هو هذا وفى كلام
الذهول فى الدلالة الالتزامية عند المنطقيين لا معنى له وقد يعترض بالفرق بين
هذا المقام ودليل الاشارة من حيث ان صحة الكلام يتوقف على ذلك بخلاف هنا
وايضا كون ذلك حكما شرعيا مستفادا من الامر لا يخ من اشكال فتامل واما ثانيا
فلان ذلك فى حق الشاهد لا فى حقه تع فان علمه بجميع الاشياء حضورى لا يعزب
عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء وظاهر ان ما يحصل هذا الاصل له هو بيان الامر
الوارد منه تع ملائم الكلام وفيه تطرفا ولا ان علمه تع بجميع الاشيا لا يقع هنا فان
التكليف انما هو باعتبار فهم المكلف اذ يستحيل منه تع ان يكلفنا عليه ولا يفهمنا
اياه والحاصل ان المامور مكلف بما يفهم من الخطاب وما يطلع عليه فاذا انتفت
دلالة الخطاب عليه انتفى التكليف وثانيا بان النزاع ليس فى خصوصية المادة

المادة وما كان بالنظر الى خارج مدلول اللفظ وانما النزاع في ان مقتضى صيغة الامر
ماذا كما لا يخفى والحاصل ان البحث من الجانبين وارد على كل من الخصمين فلو استدل
على ثبوت المط او نفيه فان المعترض مستظهر على المستدل بضعف الادلة على ذلك
وهذا معنى قوله مد ظله والبحث من الجانبين مجال واسع ويمكن ان يقال ان المقص
بالنهي هو الكف عن حقيقة الفعل وتركها راسا بحيث لا يوجد في ضمن فرد اصلا اذ
وجودها لا يتحقق الا في ضمن فرد ما فالكف عنها راسا يكون بعدم ابراز شيء من افرادها
في بقعة الوجود كما ان الغرض من الامر بالكلي ابرازه في ضمن فرد ما من افراده غير
مخصوصة بهذه بقيد معينة ولهذا كان الامر بالكلي ليس امرا بشيء من الجزئيات اذ ليس
خصوص شيء منها ملحوظا حتى يتعلق الامر به وانما يتعلق الامر بالطبيعة من حيث هي
وجود فرد ما من حيث ان ابراز الطبيعة الكلية الى عرصة الوجود لا يمكن الا في
ضمنه فظهر الفرق بين الامر والنهي وتبين ان النهي عن الكلي في الحقيقة يراد به
النهي عن سائر الافراد الخاصة من حيث ان المط بالنهي هو الكف عن ايجاد الطبيعة
وهو لا يكون الا في ضمن الافراد فكانه نهي عن الافراد جملة بخصوصياتها بخلاف الامر
فانه لما كان المقص منه ايجاد الحقيقة وهو يحصل في ضمن فرد ما لم يكن الامر بالكلي
امرا بشيء من جزئياته على الخصوص لجواز ايجادها في ضمن فرد آخر غيره فان قيل
وجود الطبيعة يتوقف على ايجاد فرد ما لتوقف وجودها على وجود فرد ما لانحصار
تحققها بما هي هي فمقتضى ما ذكرتم في النهي يكون يلزم عليكم ان تقولوا بان الامر
بالشيء امر بجزئي ما وهو خلاف التحقيق بل انتم تنكرونه ايضا قلنا بعد تسليم ما
ذكرتم نقول لا شك ان فرد ما واجب على تقدير الامر بالكلي وان لم يكن وجوبه من
نفس الامر بل من باب المقدمة وبيانه انه لما كان الامر متعلقا بالكلي من حيث
هو وايجاده لا يمكن الا في ضمن فرد ما كان فرد ما واجبا من باب المقدمة فنقول
في النهي ايضا كذلك فان المقص من النهي انما هو ارتفاع الطبيعة الكلية والكف
عنها وذلك لا يمكن الا بارتفاع جميع افرادها فكان الكف عن الجميع واجبا من باب
المقدمة وح نقول اذا كان الكف عن الطبيعة متوقفا على الكف عن جميع الافراد
كان جميع الافراد مقصودا بالكف ولا معنى للنهي عن الافراد الخاصة الا ذلك و
قد يحصل مما ذكرنا ان الترك اذا كان منهيا عنه كان المقص عدمه راسا ويلزم منه النهي
عن الضد الخاص لتحقق الترك في ضمنه والجواب ان كون الترك منهيا عنه لا يوجب

ابقاه

كون

كون الضد الخاص الوجودي منهيا عنه وتحقق الترك في ضمنه ان اريد به مقارنته
له في الوجود فلا نضر واذا لا مانع من تعلق النهي باحد المتقارنين دون الآخر
وان اريد به ان فعل الضد محصل له فنمنعه كيف والعلة في ترك المامور به انما هي
وجود الصارف عن فعله وعدم الداعي لا فعل الضد نعم فعله متوقف على وجود
الصارف وعلى ارادته ايضا فان صدور الفعل بدون تعلق الارادة غير ممكن فتدبر
المقام فانه من المطالب العظام   مد ظله ولو ابدل النهي عن الضد الخاص
لعدم الامر به فيبطل لكان اقرب   قد عرفت ما في دليل استلزام الامر بالشيء
النهي عن ضده فلو ابدل النهي عن الضد بعدم الامر به ليرجع الكلام الى ان الامر بالشيء
يستلزم عدم الامر بضده لتم المط وهو بطلان الضد الخاص لان صحته فرع تعلق
به الامر به وتعلق الامر بالضدين محال لاستلزامه تكليف ما لا يطاق فالامر باحدهما
يستلزم عدم الامر بالآخر وح فيبطل الضد لو اتى به في حال الامر بذلك الشيء لا
اتيان بما لم يؤمر به فلا يكون مبرئا للذمة ولا مسقطا للتكليف اذ الامر يستلزم
الاجزاء هذا وجه ما ذكره المص وفيه نظر لظهور ان الكلام في الضد الخاص لما مر ان
الامر بالشيء النهي عن ضده العام مما لا ريب فيه وظاهر ان القائل بان الامر بالشيء لا
يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم
عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به ليتم حكمه بالصحة وعلى فلا وجه لا
قربيته ما ذكره على انه لا مانع من كون الضدين واجبين واحدهما يجب تقديمه على
الآخر اذ لا امتناع في ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا من الامرين مع تضييق
احدهما وتوسعة الآخر وح فلا بد ان يقدم احدهما وهو المضيق ويؤخر الموسع لان
وقته موسع فاين التكليف بما لا يطاق نعم يتم ذلك في الصيغة فان قيل الموسع
في وقت المضيق يوجب التكليف بما لا يطاق ولا ينفع كون احدهما موسعا لان توسعة
وقته لا يفيد مع وجوبه في وقت المضيق نعم لو وجب بعده ولم يجب في وقته لتم
الكلام لكنه غير ما نحن فيه قلنا ليس وجوبه في وقت المضيق انه يجب عليه الاتيان
به مع المضيق في ذلك الوقت بل معناه انه لو اوقعه دون المضيق خرج عن عهدة
التكليف به ولا شك ان هذا قول من يذهب الى ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن
ضده الخاص فان المامور برد حق الآدمي المضيق لو اوقع الصلوة في هذا
الوقت كان صحيحا عنده وليس ذلك الا لتعلق الامر به لان الضد يتوقف على

الصارف عن الفعل المأمور به كما مر سابقا وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب
الموسع لكان هذا الصارف واجبا ايضا باعتبار توقف الواجب الموسع عليه اذ لا يتصور وقوعه
بدونه فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وهو باطل قطعا لانا نقول
وجوب مقدمة الواجب ليس على حد غيرها من الواجبات فان المقصود منها التوصل الى
فعل الواجب فهي وسيلة ووصلة اليه ومن ثم لو قطع الحاج المسافة او بعضها على
وجه منهي عنه حصل له الامتثال وخرج عن العهدة من غير وجوب اعادة السعي بوجه
سائغ وهذا يدل على ما قلناه وظاهر انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل
فيسقط الوجوب بفوات الغرض منه فلا اجتماع مدظله

فصل الشيخ والاكثر على ان الامر بالموقت لا يكفي في وجوب قضائه لو فات لعدم دلالة صم يوم الخميس الخ
اذا امر الشارع بفعل في وقت معين فهل يكفي هذا الامر في وجوب فعله بعد ذلك
الوقت قضاء لو فات ذلك الفعل المكلف ام لا بد من امر جديد غير الاول دال على
وجوب قضائه بعد ذلك الوقت الشيخ والاكثر على الثاني وهو الحق وذهب جماعة
الى ان الامر الاول كاف في وجوب القضاء وحاصل الخلاف انه اذا صدر من الشارع امر
بفعل في وقت فهل يثبت بمجرد هذا الامر وجوب القضاء حتى انه يعمل به فيه الى ان يظهر
دليل منفصل على انه لا قضاء له كالخطبة القائمة مقام ركعتين في الجمعة او لا بل على
الاول يجب القضاء من غير حاجة الى دليل يدل عليه وعلى الثاني انه لا يجب القضاء
الا اذا ظهر دليل من خارج دال على وجوب القضاء مثل قوله تع فعدة من ايام اخر و
قوله ع من نام عن صلوة او نسيها الحديث لنا على ان القضاء بامر جديد ان الامر بفعل
في وقت معين لو كان موجبا للقضاء بعد ذلك الوقت لاقتضاه والتالي باطل اما
الملازمة فلان الاقتضاء اعم من الوجوب لانه الاقتضاء الجازم وثبوت الاخص يوجب ثبوت
الاعم واما بطلان التالي فلانه لو اقتضاه لدل عليه ونحن قاطعون بانه لا دلالة
لقول القائل صم يوم الخميس على صوم غيره بوجه من الوجوه اصلا هذا تقرير الدليل
على الوجه الصحيح وقال الحاجبي في تقريره ان الامر الاول لو وجب به القضاء لاقتضاه
وصوم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة واعترض عليه العضدي بما حاصله
انك ان اردت بعدم اقتضا صوم يوم الجمعة ان الامر بفعل في وقت معين كيوم
الخميس لا يقتضي فعله في وقت اخر معين كيوم الجمعة فمسلم ولا يضرنا لانا لا ندعي ان
الامر بفعل في وقت معين يقتضي قضاءه في وقت اخر معين وان اردت بعدم

اقتضا

اقتضائه ان الامر بفعل في وقت معين لا يقتضي الفعل بعد ذلك الوقت
فمم فان الخصم يقول ان المكلف مأمور بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فاذا فات
ايقاع الصوم فيه الذي كان كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص بل بما يقارنه لذلك
مصادرة على المطلوب والجواب باختيار الشق الثاني وذكر يوم الجمعة للتمثيل وحاصل
الكلام ان صوم يوم الخميس لا يقتضي صوم غيره بوجه من الوجوه لعدم
دلالته عليه بشيء من الدلالات فاندفع المنع وسقط توهم المصادرة ويمكن تقرير
الدليل بوجه اخر فيقال الامر متناول بلفظه الوقت الاول سواء اطاع المأمور او عصى
واذا كان لو اطاع لم يتناول سواه فكذلك لو عصى لان الطاعة والمعصية لا
يوجب تغيرا في متعلق الامر ولنا ايضا ان الامر والنهي يتبع الحسن والقبح في الافعال
وهما يكونان لوجوه واعتبارات تتبع المصالح كما دللنا عليه سابقا وعلى هذا
فاذا كان الامر معلقا بوقت دل على ان ايقاعه في ذلك الوقت مصلحة فاذا لم يفعل
في ذلك الوقت لم يعلم انه مصلحة في وقت اخر واحتيج في العلم بذلك الى دليل اخر ولا
يمكن ان يقال ان الامر يدل على وجوب المأمور به وانه مصلحة وليس للاوقات تاثير
في ذلك فينبغي ان يكون ايقاعه مصلحة اي وقت شاء لانه لا يمتنع ان يكون للاوقات
تاثير في كون الفعل مصلحة فيه حتى هو اذا فعل في غيره كان مفسدة بل الظاهر ذلك
كما يقتضيه القول بالحسن والقبح لوجوه واعتبارات وينبه على ذلك ان صلوة الجمعة
لا خلاف في انها مصلحة وواجبة في وقت معين ثم لو لم يفعلها فيه فانها تسقط
عنه ولا يجوز له فعلها في وقت اخر وكذلك من نذر صوم ذلك اليوم بعينه ان يصوم
يوما اخر واذا ثبت هذا فلا يكون الامر بالاتيان في ذلك الوقت مقتضيا الى الامر
بالاتيان به في غيره الا اذا ثبت ان الفعل حسن ومصلحة في غير ذلك الوقت ايضا وهو
غير ظاهر عند العقل وانما يعلم من كشف الشرع وبيانه بحيث يبين الوجوب بالامر
يعلم من ذلك حسنه فيه وحيث سكت عنه علم انه ليس بحسن هذا تقرير الكلام
على الوجه التام واستدل الحاجبي على المذهب المختار بدليلين تقرير الاول ان
الامر بفعل في وقت معين لو اقتضى فعله بعد الوقت لكان اداء فانه ح بمنزلة
ان يقول افعل في هذا الوقت او بعده ولا شك ان هذا الكلام تخيير بينهما وان
الثاني اداء برأسه لا قضاء الاول وهو ضعيف فان الخصم يدعي ان المكلف مأمور
باصل الفعل وبايقاعه في وقت معين وان كمال المأمور به يكون بايقاعه في الوقت

قضاء ... فيجب عليه قضاؤه بالامر الاول

بان القضاء بامر جديد

المعين فاذا فات بقي اصل الوجوب مع تعطل وح فيمنع الملازمة ونقول الثاني ان الامر بفعل في وقت معين لو اقتضى فعله بعد ذلك الوقت للزم التسوية بين الاداء والقضاء فلا يعصي بالتاخير وهو ضعيف بما قلنا على الاول مد ظله قالوا المر نا بالصوم وبتخصيصه ويفوت الثاني لا يفوت الاول والوقت كاجل الدين ويلزم اداء او قلنا التعدد خارجا ثم واشتغال الذمة فارق واستدلال الثابت مانع اسند الخصم بادلة الاول ان الشارع اذا قال صم في يوم كذا فقد امرنا بالصوم وبتخصيصه في وقت معين فان اللفظ مركب ومفهومه ايضا مركب فيكون ما صدق عليه متعددا في الخارج فيفوت واحد عن التخصيص في وقت معين لا يفوت الاخر وهو اصل الصوم الثاني ان الوقت للفعل المامور به بمنزلة اجل الدين فكما ان الدين لا يسقط اذا لم يؤد في اجله بل يجب اداؤه بعده كذلك الفعل لا يسقط اذا لم يؤد في وقت بل يجب ان يؤدى بعده الثالث انه القضاء لو كان وجوبه بامر جديد غير الاول لكان اداء والتالي باطل اما الاولى فلانه قد امر بالفعل بعد وقته الاول فيكون ما يتابه في وقته الذي امر به لا بعده وليس هذا الاداء واما الثانية فظاهرة والجواب اما عن الاول فبان نقول المامور به في وقت معين كصم يوم الخميس مثلا وان كان مركبا بحسب اللفظ والمفهوم العقلي لكن لا نم انه مركب بحسب الوجود الخارجي وانما هو بحسبه امر واحد لا تعدد فيه فان الحق ان المقيد ليس مركبا في الخارج من المطلق والقيد اذ هو نظير النوع الاضافي المركب من الجنس والفصل وقد ثبت انه لا تركب له خارجا منهما بل هو في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا لكن العقل ينتزع منه باعتبارات مختلفة اشياء متمايزة بينها الا في الذهن وكيف لا وتركيبه منهما خارجا يستلزم امتناع الحمل فان الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج واتحاد الكل مع الجزء ممتنع واذا كان المقيد امرا واحدا لا متعددا فاذا كان انتفى سقط المامور به واحتاج في ثبوت وجوب الفعل في ما بعد ذلك الوقت الى امر جديد واما الجواب عن الثاني فيمنع كون الوقت بمنزلة اجل الدين كيف واشتغال الذمة بالدين في جميع الاوقات بحيث لو قدمه على الاجل او اخر صح بخلاف الفعل المامور به في وقت معين فانه ليس بهذه المثابة لعدم صحة تقديمه على وقته وهذا هو الفارق بينهما واما عن الثالث فيمنع الملازمة فان الاداء يشترط فيه ان لا يكون استدراكا لما حصل فاته اولا والذي لم يفعله ثانيا فيما سبق الى ما فات اولا كان هذا ما نعا من كونه اداء

والقول بان منشا النزاع عدم التفرقة بينها بشرط لا وبلا شرط ابعد منه

ومنشا لكونه قضيا لانه ما فعل الشيء الا لما فات اولا مد ظله قيل المط بالامر فعل جزئي مطابق للمهية الكلية لا هي لاستحالتها خارجا وقيل هي لتعينه والمط مطلق ومنشا النزاع الاختلاف في وجودها بوجود افرادها فتطلب ومطلقها لا ينافي مقيدها بل يشمله اذا تعلق الامر بالماهية الكلية من غير خصوص فرد كان يقال اضرب مريدا به ايقاع هذه المهية فما المطلوب بهذا الامر اختلفوا فيه فذهب جماعة منهم الحاجبي الى ان المط بذلك الامر فعل جزئي مطابق للماهية اي يصدق عليه المهية صدق الكلي على الجزئي واستدلوا على ذلك بان المهية الكلية مما يستحيل وجودها خارجا فلا يكون مطلوبا بالامر اما انها يستحيل وجودها خارجا فلانها لو وجدت خارجا لكانت متشخصة بالتشخصات الخارجية كما هو شان الوجود الخارجي فهي من حيث كونها المهية الكلية تكون كلية ومن حيث كونها في الخارج يكون شخصية جزئية فيلزم كونها جزئية وكلية في حالة واحدة وهو مح واما ان ما يستحيل وجوده خارجا يمتنع طلبه بالامر فلان ذلك تكليف بايجاد الممتنع وهو بط لاستحالة التكليف بالمحال وقد يجاب عن الدليل بان الكلية والجزئية انما يعرضان للمهية في الذهن ولا يعرضان في الخارج فلا تصور في وجودها في الخارج لخلوها ح عن الامرين وان كانت بحيث لو وجدت في الذهن كانت احدهما ومن هنا ذهب الاكثر الى انها هي المطلوبة بالامر دون الجزئي لان المط بالامر مطلق غير مقيد بقيد لا يدل على المهية والجزئي مقيد بالقيد والتشخص ولذا صيغة الامر ولا تدل عليه بشيء من الدلالات فلا يكون مطلوبا بالذات وان كان مطلوبا من حيث توقف الواجب عليه ومنشا الاختلاف والنزاع بين الفريقين في هذا الاصل هو الاختلاف في وجود المهية لا بشرط اعني الكلي الطبيعي فان قلنا بوجودها في الخارج كانت هي المط والا فلا وتفصيل الكلام ان المهية قد توجد بشرط ان تكون مع بعض العوارض والتشخصات المفيدة للجزئية تسمى المهية المخلوطة والمهية بشرط شيء وتكون موجودة في الخارج وقد توجد بشرط التجرد وعدم العوارض وهي المهية بشرط لا ولا تكون موجودة في الخارج وقد توجد لا بشرط من التشخصات وعدمها اي توجد بنفسها من حيث هي هي وان اتفق ان قارنها شيء من العوارض او كانت مع الفرد وهذه هي الكلي الطبيعي وقد اختلف في وجودها في الخارج والحق وجودها في الخارج بمعنى انها جزء من الجزئيات الموجودة

فيه كما يقوله معظم القائلين بوجودها بل بمعنى انه يوجد في الخارج شيء تصدق عليه
ويكون عينه فيه وان تغاير بحسب لحاظ العقل كما بينوه ويمكن حمل قول المص بوجود
افرادها على ذلك بمعنى ان ما صدقت عليه من الافراد موجود في الخارج ومتحد
معها واذا كان كذلك فيصح طلبها والامر بايقاعها ولا يرد ان الماهية لا توجد في الخارج
الا بوجود الافراد فلا توجد الا معينة قطعا فلا يصح طلب مطلقها اذ لا يطلب
الا ما كان موجودا لانا نقول ان مطلقها لا ينافي مقيدها بل يشمله وغيره من الجزئيات
ويتحد معه في الوجود الخارجي وبالجملة فالمط هو المطلق لاتحاد المقيد لا لاتحاد
المقيد وتحصيله لا انه هو المط بخصوصه بل لانه حاصل في ضمنه ومما ذكر
بعضهم ان منشأ الاختلاف في هذا الاصل هو عدم الفرق بين الماهية لا بشرط وبينها
بشرط لا والحكم بينهما واحدا ولما كانت الماهية بشرط لا يمتنع وجودها في الخارج لان
معناها الماهية بشرط تجردها عن العوارض بل في الذهن ايضا كما زعمه بعضهم فان
ما في الذهن محفوف بالعوارض الذهنية لا مجرد عنها وان كان ضعيفا ظاهرا
كانت الماهية لا بشرط ايضا مما يمتنع وجودها خارجا فلا يصح طلبها بالامور و
هذا ليس بشيء لان كل عاقل يفرق بين الماهية بشرط لا ولا بشرط ولم يقل احد بان
احدهما عين الآخر فلا يصح ان يكون النزاع في هذه المسألة مبنيا على عدم الفرق
بينهما ولا يبعد ان يكون هذا الكلام تعريضا بالحاجبي على ما بينه التفتازاني فليرجع
اليه من اراد الوقوف عليه   فصل النهي للتحريم للتبادر وذم العبد على
الفعل بعد قول السيد لا تفعل ولقوله تع وما نهيكم عنه فانتهوا   لم
يعرف النهي اكتفاء عنه بتعريف الامر فانه يعلم بالقياس اليه فيعلم انه طلب
كف عن فعل بالقول استعلاء وفوايد القيود تعرف كما في الامر والاعتراض بدخول
كف عن الزنا في حد النهي قدم جوابه فلا تغفل ثم ان النهي قد يكون للتحريم وقد
يكون للكراهة وقد اختلف في كونه حقيقة في ايهما فالاكثر على انه حقيقة في التحريم
وهو الحق وقيل في الكراهة وقيل في القدر المشترك وقيل مشترك لفظا وقيل بالوقف
لنا على الاول وجوه الاول تبادر التحريم من قول القائل لا تفعل والتبادر علامة
الحقيقة كما مر الثاني ان السيد اذا قال لعبده لا تفعل هذا الفعل ثم ان العبد فعله
فان العقلاء تذمه على الفعل ولا معنى للحرام الا ما ذم الفاعل على فعله الثالث قوله

تع

فلا اول علم تاثير القدرة في الثاني ولا الثاني العقلية عن الاول وهذا الظاهر
وتاثير القدرة فيه الاستمرار كما مر مبين

تع وما نهيكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء عن المنهي عنه فيكون الانتهاء عنه واجبا
لقضية الامر ولا معنى لكون النهي للتحريم الا هذا وفيه نظر فانه ان تم دل على ان
نهي الرسول للتحريم بدليل من خارج وهو غير المدعى اذ الكلام في ان نفس النهي يدل
عليه اولا وهل المطلوب به كف النفس او عدم الفعل قولان للعلامة في الكتابين
الخ   اختلف العلماء في ان المط بالنهي ما هو فالاكثر على ان المط به كف النفس عن
الفعل المنهي عنه واختاره العلامة في س فذهب في ب الى ان المطلوب نفي
الفعل بمعنى ان لا يفعل وحكي ان هذا قول جماعة كثيرة من الاصوليين وهو الاصح لنا ان
تارك الزنا والسرقة ونحوهما من المنهيات يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلا
على انه لم يفعل من دون التفات الى تحقق الكف منه بل الاغلب تحقق الغفلة
عنه وعدم حضوره بالبال ووجود دليل على ان الكف غير ملحوظ في التكليف والا لم
يصدق الامتثال بدونه ولا يحسن من المدح العقلا على مجرد الترك من دون
ملاحظته قالوا التكليف يستدعي المقدورية والترك نفي محض فلا يكون
مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم ليس باثر فلا يكون متعلق التكليف
ولانه عدم اصلي فيكون سابقا على القدرة حاصلا قبلها فالتكليف به يوجب تحصيل
الحاصل وهو ممح وربما استدلوا على بان الامتثال بالنهي والثواب عليه يتوقف على
عدم الفعل من دون ملاحظة كف النفس عنه فانا نعلم ان من لم يزن ولم
يشرب الخمر في مدة عمره وهو لا يقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون مثابا و
الجواب اما عن الاول فبانا لا نم ان العدم لا يكون اثرا للقدرة ولم لا يكون اثرا باعتبار
الاستمرار وحاصله ان المكلف له ان لا يفعل الفعل فيستمر ذلك العدم وله ان يفعله
فينقطع فاثر القدرة هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها و
قد يقع نظير هذا في الاحكام وعن الثاني بالمنع من كون الثواب لا يترتب الا على
الكف فانا قد اثبتنا ترتب الثواب على الترك من دون مدخلية الكف وهو
مبطل لما قالوه   ا النهي للدوام عند الاكثر والمرتضى واتباعه كالامر
الخ   النهي المطلق المجرد عن التقييد بوقت او شرط او صفة هل يفيد الدوام
في الانتهاء حتى انه اذا قال لا تفعل مثلا كان المفهوم منه الانتهاء عن الفعل فلو وقع
منه مرة كان عاصيا او لا يفيد الا الانتهاء عن الفعل في وقت يمكن الاتيان فيه وما
زاد على ذلك

الاول وهو مختار العلامة في بيانه وذهب بعضهم الى انه لا يفيد تكرر الانتهاء
عنه في كل وقت بل اذا تركه في الوقت الذي يلي النطق بالنهي فقد امتثل وان
فعله بعد ذلك لم يخرج عن الامتثال بفعله بعد ان كف عنه مرة ونسب هذا
القول الى الفخري لنا على الاول ان السيد اذا نهى عبده عن فعل فانتهى مدة كان
يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل بعدها عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده يحسن منه
عقابه وكان عند العقلاء مذموما محجوجا لو اعتذر بانه ترك الفعل بعد وقت النطق
بزمان يمكنه ايقاع الفعل فيه وليس هذا السيد مشاورا لم يسمع منه ويبقى الذم بحاله
وهذا مما لا يسع انكاره ولنا ايضا ان السلف من العلماء لم يزل يستدلون بالنهي على
دوام الانتهاء عن الفعل ولا يخصونه بوقت دون وقت واشتهر ذلك منهم ثم ممن تلاهم
من العلماء وشاع وذاع من غير نكير ولو لم يكن الظاهر منها الدوام لما اشتهر ذلك فان
اعترض بانا لا نم فهمهم الدوام من مجرد النهي ولم لا يجوز ان يكونوا فهموا ذلك من
دليل خارجي دل عليه سلمنا لكن يجوز ان يكون ذلك من حيث انه مذهب لهم فلا
يقوم حجة لهم على من خالفهم اجيب بانا نعلم قطعا انهم فهموا الدوام من مجرد النهي
كما يعلم ذلك من تتبع كلامهم كيف ولو كان الفهم من القرينة لكان اذا ورد عليهم نهي
ان لا يحكموا بالدوام فيه وان يتوقفوا حتى يظهر لهم الدليل ونحن نعلم من احوالهم انهم
يحكمون في كل نهي بالدوام على اختلاف الاحوال وهو من طبقة بعد طبقة وفي زمان
بعد زمان وبان الاستدلال منهم على ذلك قد شاع وذاع وملأ الاقطار ولو كان من
حيث انه مذهبهم لانكر البعض اذ لا يجب عليه التزام مذهب غيره وفي الحاشية
على هذا المطلب دليل اخر غير مشهور وتقريره ان ترك الفعل في وقت من الاوقات
امر عادي للمكلف غير محتاج الى النهي فلو لم يكن النهي للدوام لكان صدوره عن الناهي
عبثا فان قلت العبثية غير لازمة وانما تلزم لو لم يكن النهي مقتضيا للفور قلت
قد نقلنا في الحاشية عن العلامة والفخري ان من يقول بعدم الدوام يجوز
التراخي فالعبثية لازمة لكن يمكن ان يقال للترك نوعان عادي وامتثالي و
الثاني انما يترتب على النهي وبه يحصل الثواب فلا تلزم العبثية انتهى اقول هنا شيء و
هو ان القائلين بعدم الدوام منهم من يذهب باحدهما على دليل من خارج كما قال الامر
ثم ان من قال بان النهي للمرة قال بالفورية كما هو الظاهر من كلام بعضهم حيث صرح
بان النهي لا يفيد الا الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي كما نقلناه سابقا

وح فالعبثية على مذهبهم واما من يجعله مشتركا بينهما فانه يتوقف في الانتهاء الى
الى ان يظهر دليل على احدهما وح يلزم من كون الترك في بعض الاوقات عاديا
العبثية على تقدير النهي هنا وقد استدل صاحب المنهاج على ان النهي للدوام
بان المراد من النهي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل المنهي عنه في الوجود وهذا
انما يصح لو كان النهي للدوام اذ لو اتى بالمنهي عنه ولو مرة لكان قد ادخله في
الوجود فكان مخالفا لمقتضى النهي فلا امتثال وفيه نظر فانه ان اراد ان
المطلوب من النهي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل دائما فذلك مصادرة
على المطلوب اذ الكلام ليس الا فيه وان اراد ان المطلوب منه منعه من ادخال الماهية
في الجملة فلا ينفعه فان قلت نحن نعلم قطعا ان المطلوب بالنهي الكف عن الفعل وتركه
ولا معنى لذلك سوى ان لا يوجد ولا يثبت له حالة وجود قلنا الكلام في
ان ترك الفعل هو دائما او غير دائم الكلام فيما قبله فان قيل النهي عن الشيء
لقبحه والقبح مستمر فيكون دليلا لذلك قلنا الكلام في القبح كما تقدم فانه ربما
اختص بوقت دون وقت فلا يجب استمراره في جميع الاوقات والحق ان كلا هذا
بعيد عن التحقيق والتحقيق ان النهي يقتضي الامتناع من ادخال الماهية في الوجود
مطلقا والعرف شاهد بذلك ايضا كما تقدم القائلون بعدم افادة النهي الدوام
استدلوا عليه بوجهين الاول ان النهي قد يرد للدوام وقد يرد للمرة اخرى اما
الاول فكما في قوله تع ولا تقربوا الزنا ونحوه واما الثاني فكما في قوله تع ولا
تقربوا الصلوة وانتم سكارى اذ الظاهر انه ليس المراد من هذا النهي عدم
قرب الصلوة مطلقا بل عدمه حال السكر فقط وكما في قول الطبيب للمريض
لا تاكل اللحم فان المراد منه عدم الاكل في وقت المرض لا مطلقا كما لا يخفى واذا
ورد لهما فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك بينهما الثاني
ان النهي قد يقيد بالدوام كما تقول لا تزن دائما وقد يقيد بالمرة كما تقول لا تصم
يوم العيد من غير لزوم تكرار في الاول ولا نقض في الثاني ولو كان للدوام كما
يقولون للزم التكرار والنقض لدلالته على الدوام بلفظه فذكره ثانيا
تكرار وذكر ما ينافيه نقض والجواب عن الاول ان الكلام في النهي المطلق المجرد عن
القراين وظاهر ان النهي في الصورتين الاخيرتين مقيد بالوقت ولا يلزم من عدم
الدوام في مثله عدم الدوام في المطلق على ان ما ذكرتموه مفيد للدوام في ذلك

هو البيضاوي

الاشتراك بان يكون موضوعا للدوام و... والمجاز بان يكون حقيقة في الدوام ... احدهما مجازا في الخصوص خلاف الاصل ... فيكون للقدر المشترك بينهما وهو المنع من ايجاد حقيقة الفعل من غير تقييد ... منه دام ظله

الوقت الذي يندب به ولهذا عم جميع اوقات السكر في المنع من قربان الصلوة وجميع اوقات المرض في المنع من اكل اللحم وعن الثاني بانا نقول النظر في الدوام وح فالتصريح بالابد ولم تصريح بما فهم من ظاهر اللفظ وذلك يقوى الظاهر ويقربه الى النصوصية وبالمرة تصريح بصرفه عن الظاهر بان الظاهر منه غير مراد ولا محتمل في شيء منهما وقد تقدم مثل هذا الجواب في الامر ومر اوات بعد ما بينا لك هذا لا يخفى عليك ما في عبارة المص قال مد ظله فصل النهي في العبادة بعينها او جزئها او شرطها يدل على فسادها الكشف عن قبح المنهي به فهو غير المامور به فلا امتثال ولا امتناع عدم مع تساوي الحكمين او مرجوحية حكمه وامتناع الصحة مع رجحانها اقول النهي عن الشيء قد يكون لعينه بان يرجع اليه نفسه وقد يكون لجزء منه بان يرجع النهي الى جزئه وقد يكون لشرطه وقد يكون لامر خارج عنه وكل واحد من هذه الاقسام اما في العبادات او المعاملات فان كان النهي عن الشيء لعينه او لجزئه او شرطه فقد اختلف العلماء في ذلك النهي هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا ونعني بالفساد عدم ترتب الاثر المطلوب من ذلك الشيء كسقوط القضاء او موافقة الامر في العبادة واقتضاء التمليك ونحوه في المعاملات وعلى القول بدلالته على الفساد فهل هو في العبادات فقط دون المعاملات او فيهما وعلى التقديرين فهل دلالته على الفساد من حيث اللغة بمعنى ان لفظ النهي في اللغة كذلك او دلالته عليه من حيث الشرع بمعنى ان النهي في عرف الشرع كذلك او بحسبهما معا اكثر اصحابنا على ان النهي في العبادات فقط يدل على الفساد ولا دلالة عليه شرعا لغة الا ان يدل دليل منفصل على الصحة والى ذهب منهم بهاء وهذا هو الحق وقيل يدل على الفساد فيهما لغة ايضا وقيل يدل على الفساد فيهما الا ان يدل دليل على الصحة والى هذا ذهب الحاجبي وسيجيء بطلا مقالتهم ان شاء الله تع ومنهم من اقتصر على عدم الفساد واعلم ان الخلاف في كون النهي يقتضي الفساد او الصحة ليس خلافا في النهي مطلقا وانما هو في النهي عما امر به الشارع او ندب اليه فهذا هو محل الخلاف في كونه يقتضي الفساد اولا وح فالنهي عن الزنا وشرب الخمر واكل الميتة ليس محلا للخلاف اذ لا فساد ولا صحة معنى لنا على ان النهي في العبادات يدل على الفساد شرعا ان النهي يقتضي كون المنهي عنه مفسدة فيكون قبيحا والامر يقتضي كون

كالنهي عن الصلوة في الدار المغصوبة ... المخالفة للجهة او ...

المامور به مصلحة وح فلا يكون الاتيان بالمنهي عنه اتيانا بالمامور به اذ يستحيل ان يكون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه فلا يخرج المكلف بالاتيان بالمنهي عنه عن عهدة التكليف اذ لم يات بالمامور به فلا يحصل الامتثال ولا معنى للفساد الا ذلك ويرد على المقدمة القائلة بان الاتيان بالمنهي عنه لا يكون اتيانا بالمامور به ان الامر اذا لم يثبتا وللمنهي عنه يكون اتيانا بغير المامور به والا فغير المامور به لا يكون اتيانا بعبادة ليوصف بالفساد او الصحة اذ تلك ليست عبادة مع ان الطا ان النهي في العبادة يدل على الفساد ويمكن الجواب بملاحظة ان المراد من العبادة الصورة المخصوصة كما ستنبه عليه الجواب عن كلام محمد بن الحسن الشيباني واثباعه فان قيل اليس بعض العامة ذهب الى صحة الصلوة في الدار المغصوبة وحصول الامتثال بها مع كونها منهيا عنها بناء على انه يجوز ان يكون للشيء الواحد جهتان باعتبار احدهما يكون مامورا به وباعتبار الاخرى منهيا عنه كما ان السيد اذا امر عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص فانا نعلم قطعا ان العبد اذا خاط الثوب في ذلك الموضع امتثل الامر بالخياطة وخرج عن العهدة وان كان عاصيا بالكون في ذلك الموضع قلنا ما ذهب اليه البعض سخيف لا يلتفت اليه وذلك لان الصلوة في الدار المغصوبة انما كانت منهيا عنها باعتبار الكون الذي هو جزء منها اذ هو تصرف في ملك الغير فيكون معصية فيستحيل ان يكون متعلق الامر والا لزم ان يكون ذلك الكون مامورا به ومنهيا عنه وذلك لا يعقل وان تعدد الجهة واما حكاية العبد فانما يكون مطيعا باعتبار ان المطلوب الخياطة من دون التقييد بمكان دون اخر فمتى خاط فقد امتثل عليه انه عصى بحصول المكان المنهي عنه وهذا غير ما نحن فيه وانما يكون نظيره ان لو امره بخياطة الثوب ونهاه عن الخياطة بل كانت معصية محضة بلا اشكال وهذه نظير ما نحن فيه فان الله تع امرنا بالصلوة ونهانا عن ان نفعلها في الاماكن المغصوبة فاذا فعلت فيها كانت معصية محضة فان قيل المنهي عنه وقوع الخياطة في المكان المغصوب لا الخياطة الواقعة وح فلا منافاة بين كون وقوع الخياطة في ذلك المكان منهيا عنه وكون الخياطة نفسها مطلوبة مامورا به قلنا ظاهر ان وقوع الشيء في المكان ليس امرا منفصلا عن الشيء الواقع فيه فليس هناك الا مجرد لفظ والا فالنهي عن وقوع الشيء في مكان هو النهي عن الشيء حال كونه واقعا فيه كما لا يخفى على ذي مسكة وحاصله انها انما وقع عن الكون في المكان المغصوب

كالصلوة مثلا فان الامر بالصلوة اذا لم يتناول المنهي عنه عن الامر في الدار المغصوبة يكون الاتيان بالمنهي عنه اتيانا بغير المامور به لا يكون اتيانا بعبادة ليوصف بالفساد او الصحة ولا اتيانا بغير المامور به ... لا يدل على الفساد وانه عبادة فلا يوصف بالفساد بل ... يدل على الفساد في العبادات والمعاملات

في مكان مخصوص فظاهر انه اذا خاطه في ذلك المكان المخصوص لم يكن مطيعا بتلك الخياطة ٢

لا عن الصلوة وح فيمكن ان يقال الكون ليس جزءا من الصلوة ولا شرطا بل هو احد
افراد مطلق شغل الحيز الذي هو من ضروريات الجسم من حيث هو جسم نعم هو امر
مقارن للصلوة كما هو مقارن لغيرها كالخياطة والكتابة وفيه نظر فتامل واما
انه يدل على الفساد لغة فلان الفساد معناه عدم ترتب الاحكام الشرعية
المقصودة من ذلك الشيء كسقوط القضاء او موافقة الامر بالعبادة وحصول
الملك بالبيع ووقوع البينونة بالطلاق ونحو ذلك وظاهر ان ذلك لا يناسب و
ضع اللسان اذ هي احكام شرعية لا يعقلها العرب فلا يصح ان يكون مقصودة لها في
وضع النهي على ان العرب قد ينهى عن الطاعات المعتبرة شرعا والاسباب الشرعية
ويعتقد ان ذلك نهي حقيقي وح فلا يمكن القول بوضع لفظ النهي ولنا ايضا على
ان النهي يدل على الفساد في العبادة انا النهي لو لم يدل على الفساد لوجب ان
يكون هناك حكمة اوجبت نفيه وحكمة اوجبت ثبوته وح نقول الحكمتان اما ان
يكونا متساويتين او يكون حكمة النهي مرجوحة او راجحة فعلى التقديرين يمتنع النهي
فالحكمتين اذا تساويتا تساقطتا بالتعارض فامتنع النهي وعلى التقدير الثاني يكون
النهي اولى بالامتناع اذ يفوت الزايد من مصلحة الصحة التي هي مصلحة خالصة
لا معارض لها من جانب الصحة وهذا الدليل مما استدل به الحاجبي ايضا على
الفساد لكنه جعله دليلا على الفساد في المعاملات ايضا واعترض عليه بانا
نختار ان مصلحة النهي راجحة في اول الامر ولهذا نهى الشارع عنه لكن بعد ارتكاب
المكلف المنهي عنه فوت المصلحة الراجحة صارت مصلحة الصحة بمعنى ترتب
الاثر راجحة على عدمها نظيره ذلك ان مصلحة النهي عن الخمر راجحة على مصلحة
ترك الصلاة بالنسبة الى ظهرها وكذا نقول مصلحة ترك البيع وقت النداء
راجحة على مصلحة صحته بمعنى استباع وهو اباحة الانتفاع لكن بعد فوت تلك
المصلحة الراجحة فالراجح هو اباحة الانتفاع الى غير ذلك اقول هذا الاعتراض
انما يرد بالنسبة الى غير العبادة واما بالنسبة الى العبادات فالدليل مما لا
يرد عليه شيء وبيان ذلك ان الفساد في غير العبادات لما كان عبارة عن تخلف الاحكام
يترتب على شيء ما ويجوز ان يكون الشيء حراما ولا يتخلف احكامه المترتبة عليه
هنا كما ذكر من النظاير واما الفساد في العبادة فلما كان عبارة عن عدم
كونها مرادة للشارع ان الصحة فيها كونها مرادة للشارع وظاهر ان الشيء اذا كانت حكمة

نفيه راجحة على حكمة ثبوته كان غير مراد للشارع اذ ارادته تتبع المصالح فاذا كانت الحكمة
في شيء عدمه لم يكن مرادا له وح فلا يقع العبادة صحيحة اذ لا معنى لصحتها الا
كونها على وفق ارادته ولا يمكن ان يقال انها تكون في اول الامر غير مراده ثم بعد ارتكاب
المكلف الى المنهي عنه تصير مصلحة راجحة اذ هذا في قوة ان يكون غير مراد الشارع
مراده له وهو بط جدا لكن ولا كذلك غير العبادة فان معنى صحتها ترتب احكام غير
ولا مانع من كون الشيء ترجح حكمة نفيه على حكمة ثبوته فيكون حراما
ومع هذا يترتب عليه تلك الاحكام فان المكلف اذا ضاق عليه وقت الصلوة نهي عن
البيع والشراء ومع هذا لو باع ترتب عليه احكامه من الملكية وكذلك نكاح و
كذا لو ازال النجاسة بالماء المغصوب فانه حرام مع ترتب الطهارة عليه وكذا لو ذبح
شاة الغير بسكين الغير فانه حرام مع ترتب الحلية على الذبح ومن هنا يعلم ان الحاجبي
غافل عن ذلك حيث استدل به على الفساد مطلقا وكذا المعترض حيث توهم ان
اعتراضه يجري في العبادة ايضا كما لا يخفى   من ظلكر والشيخ مما وفي العبادة
بغيرها والدليل مع تمامه جار فيه والمباحث مستظهر   ذهب الشيخ الطوسي
رحمه الله وبعض اصحابنا الى المساواة بين العبادة وغيرها في كون النهي يدل على الفساد فيهما
والحق ما ذهبنا اليه من انه في العبادة للفساد لا غيرها فان كون الشيء حراما لا ينافي
كونه علامة على ترتب الملكية او غيرها من الاحكام بخلاف العبادة فانها لما كانت مامورا
بها استحال تعلق النهي بها اذ يستحيل اجتماع الامر والنهي بالنسبة الى شيء ولهذا فلو
تعلق النهي بها ظهر انها غير مرادة له فيكون فاسدة اذ لا معنى للفساد في العبادة الا عدم
كونها مراده فان قيل المنهي عنه قبيح ومعصية فلا يكون صحيحا سواء كان عبادة
او غيرها وايضا قد قال النبي صلى الله عليه وآله من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وايضا السلف
كانوا يستدلون بنفس النهي على الفساد واستمر ذلك منهم من غير نكير قلنا في الجواب عن
الاول ما اردتم بقولكم المنهي عنه قبيح ومعصية ان اردتم انه ليس مراد الشارع و
لا مامورا به فمسلم ولا يفيد وان اردتم انه لا يترتب عليه الاحكام فغير مسلم وما المانع
من ان يكون شيء واحد حراما ومع هذا يترتب عليه احكامه فان الوطي في الحيض
حرام ومع هذا يترتب عليه احكامه من لحوق الولد ووجوب المهر والتحليل للزوج الاول و
عن الثاني بان معنى كونه ردا انه غير مقبول طاعة وقربة ولا شك في ان المحرم لا يقع
طاعة وقربة اما انه لا يترتب عليه الحكم فلا واما المانع من ان يكون حراما ومع هذا يترتب



كالامساك في العيدين لا الصوم الشرعي قلنا امتناعه بهذا المنع والشرعي دوا الصورة المعينة وان فسد مع النقض بصلوة الحائض وبيع الملاقيح مستن

عليه احكامه وبوجه آخر ان غاية ما يدل عليه هذا الحجر ان الفعل المنهي عنه ليس من الدين وما المانع ان يكون ترتب احكامه عليه من الدين وعن الثالث بانا لا نسلم ان السلف استدلوا بنفس النهي على ذلك ولم لا يجوز ان يكون ذلك من دليل خارجي دل عليه فانهم قد حكموا بالصحة في مواضع اخر مع وجود النهي على ان الاستدلال ليس كلهم ثم بل كان من بعضهم ولا حجة في قول بعضهم على غيره اذ يجوز ان يكون ذلك لكونه مذهبا له فان قيل نجد كثيرا من المنهيات فاسدة وان لم يكن عبادة كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح وكالنهي عن الربا ونحو ذلك فلا يتم ما ذكرتم من ان النهي في غير العبادة لا يدل على الفساد بنفسه ولا ينافي ذلك ان يقوم دليل في بعض الصور من خارج يدل على الفساد فيها فيصار اليه واذا عرفت ما قلنا ظهر لك ما في كلام الاستاذ المص من قوله والدليل مع تمامه جار فيه فانه يشعر بعدم تمام الدليل وكانه نظر الى استدلال الحاجبي بالدليل الثاني على الفساد فيهما حيث حكم بالجريان فيه ايضا ونحن قد بينا لك انه تام في العبادة وان الاستدلال به على غيرها غير جيد هذا تحقيق المقام مد ظله ابو حنيفة والشيباني على صحة المنهي عنه والا امتنع فلا يمنع ولكان نهيا عن الشرعي الخ من الجماعة القائلة بان النهي لا يدل على الفساد من لم يقتصر على ذلك بل زاد عليه انه يدل على صحة المنهي عنه وتر فواضح حكموا بانعقاد صوم يوم النحر لو نذره وصححوه بناء على انه منهي عنه فلو نذر صوم يوم النحر انعقد نذره فاذا صامه خرج عن العهدة وان فعل حراما وينسب هذا القول الى ابي حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن الشيباني واستدلوا على ذلك بوجهين احدهما ان المنهي عنه لو كان فاسدا لكان ممتنعا عنه واذا كان ممتنعا عنه فلا يمنع منه لاستحالة تحصيل الحاصل وليس هو الا مثل قول القائل للاعمى لا تبصر الثاني ان النهي عن الشيء لو لم يدل على صحته لكان المنهي عنه غير المعنى الشرعي واللازم باطل اما الملازمة فلان المعنى الشرعي هو ما كان صحيحا معتبرا اذ ما لم يكن شرعيا واما بطلان اللازم فلانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في لا تصم يوم النحر ونحوه انما هو الصوم بالمعنى الشرعي لا المعنى اللغوي الذي هو الامساك فان الاسامي الشرعية انما تحمل على موضوع الشرعي لا غير فيكون المراد من الصوم المعنى الشرعي المعتبر في الشرع والجواب عن الاول بمنع المقدمة القائلة بانه لو كان ممتنعا لما منع منه اذ يجوز ان يكون امتناعه هذا ليس بحيث ما الح امتناعه بمنع هذا المنع والحاصل انه لو ثبت الفساد قبل هذا النهي لزم ما ذكرتم واما اذا كان الفساد به فلا وهذا كما في تحصيل

بالمسلمين والرجال ان اريد بالموصول الجزئيات وبالرجل ولا رجل ان اريد الاجزاء فتعين الاعم فانتقض طرده بزيد بن او زيد بن وعشرة وقد يستدل ثم

الحاصل فانه من ذلك التحصيل الذي يحصل به ليس تم انما الحح تحصيله بغير هذا التحصيل وعن الثاني بان المراد من الشرعي هو المسمى بذلك الاسم وهو ذو الصورة المعينة سواء صحت ام لا كما تقول الصلاة صحيحة وصلوة فاسدة وح فيمنع الملازمة على انه يرد على الدليلين النقض بصلاة الحائض وبيع الملاقيح فان كلا منهما منهي عنه بقوله عليه السلم دعي الصلوة ايام اقرائك وكذا في نظيره وليس شيء منهما صحيحا اتفاقا فان قيل نحن نحمل الصلوة على المعنى اللغوي فلا يكون فعلا شرعيا والصحة عندنا انما تكون في الافعال الشرعية قلنا الدليل جار في المعنى اللغوي من انه لو كان ممتنعا لما منع الخ وايضا المعنى اللغوي في صلوة الحائض ليس ممنوعا منه اتفاقا فلا معنى للحمل عليه كما لا يخفى مد ظله المطلب الثاني في العام والخاص قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وتقض عكسا لما فرغ من الامر والنهي شرع في العام والخاص وقدم العام ثم ان العام قد عرف بتعريفات كل منها لا يخلو من خلل واراد الاستاد مد ظله بيان ذلك فالاول تعريف ابي الحسين البصري حيث عرفه بانه اللفظ المستغرق لما يصلح له اي لجميعه فان ما للعموم والمراد بالمستغرق معناه اللغوي اعني لا يخرج منه شيء من المتعدد الذي يمكن ان لا الاصطلاحي فاندفع توهم تعريف الشيء بنفسه وهذا التعريف غير مستقيم فانه ان اراد بالموصول في التعريف الجزئيات على ان يكون عموم اللفظ باعتبار استغراقه لجميع جزئيات مفهومه كان غير منعكس لخروج نحو المسلمين والرجال والقوم ونحوها من الجموع المستغرقة العامة فان المذهب المنصور الذي عليه الجمهور ان عموم الجمع باعتبار كل واحد واحد من اجزاء جزئياته بل ليحا في الرجال الا بيا وح فلا يصدق عليه انه مستغرق لجميع الجزئيات بل لجميع الاجزاء وان اريد به الاجزاء على ان يكون عموم اللفظ باعتبار استغراقه لجميع اجزائه دخل مثل الرجال لكن يخرج اكثر العام كالرجل ولا رجل ونحوهما لا انهما مستغرقة لجميع الجزئيات فتعين ان يراد الاعم من الاجزاء والجزئيات على ان يكون عموم اللفظ باعتبار شموله لجميع ما يصلح ان يكون مشتملا عليه من الاجزاء والجزئيات وح فينتقض طرده بدخول المثنى المنكر والجمع المنكر كزيدين والجمل نحو ضرب زيد عمروا واسم العدد كعشرة ونحوها لان كل منها مستغرق لما هو مشتمل عليه من اجزائه واعلم ان نقض طرد التعريف بهذه الاشياء انما هو مع ارادة الاجزاء من الموصول سواء كانت بنفسها او في ضمن المعنى العام الشامل لها ايضا فظهر ان التعريف على تقدير ارادة الاجزاء فقط من الموصول غير مستقيم طردا وعكسا

وقد يجاب عن ذلك باختيار الشق الأول على أن تكون عموم اللفظ باعتبار شموله لجميع جزئيات مفهومه وتقول إن عموم الرجال ونحوه إنما هو باعتبار كل جمع جمع لا واحد واحد وهذا الجواب أجاب به التفتازاني في شرح الشرح وهو محل فاسد لكيف وعمومه بذلك المعنى يستلزم تكرارا في مفهومه فإن الثلثة مثلا رجال فيندرج فيه بنفسها ومع الأربعة أيضا رجال فيندرج فيه في ضمنها بل الكل من هو حيث كل رجال فيكون معتبرا فيه وما عداه من الجماعات مندرج فيه فلو اعتبر كل جمع جمع كان تكرارا محضا ولذلك ترى أئمة العربية يحكمون بأنه كالمفرد في العموم وقد يجاب عن ذلك باختيار المعنى الأعم على أن يراد فيه قيد كثير غير محصور ليكون المعنى العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من الجزئيات والأجزاء من غير حصر فيخرج تلك الأشياء ولا يخفى بحله والحق أن العام إنما يتناول لكل واحد واحد وعمومه بهذا الاعتبار لا باعتبار المجموع من حيث المجموع فتأمل مد ظله ورأد الفهري بوضع واحد لئلا يختل طرده بالمشترك وقد يبق وعكسا أيضا لما كان التعريف المذكور بعد تذنيبه بالمحالات المتقدمة يخرج عنه اللفظ المشترك العام بالنسبة إلى أفراد جميع معنى واحد فقط من معانيه ويدخل فيه المشترك بالنسبة إلى جميع معانيه المتعددة لعدم كونه مستغرقا لجميع ما يصلح له في الأول مثلا إذا أريد من العين جميع أفراد الباصرة فقط لم يصدق عليه أنه مستغرق لجميع ما يصلح للباصرة والذهب والشمس وغيرها وليس مستغرقا لها على ذلك التقدير وهو بط لأنه باعتبار شموله لجميع أفراد معنى واحد عام وباعتبار شموله للمعاني المتعددة غير عام وكذا يخرج عنه اللفظ المتناول لجميع أفراد ما هو حقيقة فيه ويدخل اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز وهو فاسد زاد الفهري على التعريف قيد بوضع واحد قال في المحصول وقولنا بوضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك أو الذي له حقيقة ومجاز فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معا هذا كلامه وحاصله أنه لو لم يقيد بوضع لاختل الطرد باللفظ المشترك المستغرق قال المص وقد يبق وعكسا أيضا ومعناه بوضع واحد لاختل عكس التعريف أيضا حيث يخرج عنه اللفظ المشترك المستغرق في جميع أفراد معنى واحد فقط من معانيه كما عرفت فإن قيل لم يرد الفهري ذلك القيد له فخلل طرد التعريف بالمشترك فقط بل لدفع الخلل الحاصل من المتقض به بالمشترك طردا وعكسا معا يرشد إلى ذلك أنه قولنا بحسب وضع احترازا عن اللفظ المشترك

عكسا بالموصول والمستحيل وطردا بالمثنى والجمع المجرد وقد يصلح بتكلفات ما من

وهو ظ في أنه احتراز عنه لدفع الخلل طردا وعكسا وبهذا المعنى صرح التفتازاني في شرحه قلنا قول الفهري فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معا ظ في أنه نقض بالمشترك إلا باعتبار الطرد فقط فتأمل ثم إن الظاهر أن التعريف على تقدير عدم أخذ هذا القيد مستقيم لأن المتبادر مما يصلح له اللفظ بحسب إطلاق واحد واللفظ المشترك لا يصلح بإطلاق واحد لجميع معانيه وكذا الحقيقة والمجاز مد ظله الغزالي اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا ونقض الح عرف الغزالي العام بأنه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة فقولك اللفظ الواحد يخرج به المشترك كالعين بالنظر إلى معانيه فإن دلالته بالنظر إليها من جهة واحدة بل من جهات فإنه يدل على الباصرة من جهة وضعه لها وعلى الجارية من جهة وضعه لها ونحو ذلك ويدخل فيه هو أيضا بالنظر إلى أفراد معنى واحد لدلالته حينئذ من جهة واحدة وقوله على شيئين فصاعدا يخرج به نحو رجل وغيره من النكرات المثبتة فإن شمولها لاثنين ليس تناول دلالة بل تناول احتمال ولم يرد على التعريف المذكور أنه منقوض العكس والطرد أما الأول فلخروج الموصولات فإن العام هو الموصول مع الصلة والمجموع لا يصدق عليه أنه لفظ واحد وكذا يخرج المعدوم والمستحيل فإنه عام بالنظر إلى المستحيل لعشرين إلى على شيء لأن المعدوم ليس بشيء كما بين أن الشيئية تساوق الوجود وأما الثاني فلدخول المثنى والمجموع المجرد عن اللام والإضافة وكذا الجمع المعهود فإن كلا منها يدل على شيئين فصاعدا وقد تكلف في الجواب عن الأول فيقال إن العموم إنما هو للموصول فقط وأما الصلة فلا دخل لها في الاتصاف بالعموم وإنما هي رافعة للإبهام الحاصل في الموصول سلمنا أن العموم للمجموع لكن لم قلتم أنه ليس بلفظ واحد فإن اللفظ الواحد هو ما لا يتغير ولا يتعدد بتعدد المعاني كالرجل فإنه سواء أريد به زيد أو عمرو أو بكر أو غيرهم فهو رجل والموصول كذا فإنه مع صلته يصح إرادة المعاني المتعددة فإن قولك الذي يأتيني يصح أن يراد به زيد أو عمرو ومن غير تغير وأما حكاية المستحيل فبط ضرورة أن المراد بالشيء ما هو شيء لغة لا كلاما والمعدوم كذلك وأما المثنى والمجموع المجردين فليس تناولهما الكل اثنين ولكل جمع تناول احتمال على أن المثنى لا يدل على شيئين فصاعدا وأن الغزالي يلتزم عموم الجمع نكرة ومعهودا فلا يرد النقض بهما بوجه مد ظله والحاجبي ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة وقال يخرج بأشركت

وبمطلقا المعهود ونضربه رجل ويتطرق اليه البحث من جهات كانتقاض طرده بسميات وقد يذب عنه بتعسفات منه

عشرة الخ　　الثالث من التعريفات تعريف الحاجبي وهو ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فخرج بقوله باعتبار امر اشتركت فيه اسماء العدد كعشرة فانه دلالتها على احاد العشرة ليست باعتبار امر اشتركت الاحاد فيه لان احاد العشرة اجزاء لا جزئيات وخرج بقوله مطلقا المعهود فانه وان دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه لكن لا مطلقا بل مع قيد بمرتبة من مراتبه فانه لا يدل على المسميات مطلقا يستغرق في جميع مراتبه وبقوله ضربة يخرج نحو رجل والمراة فانه وان دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا لكن ليس تلك الدلالة ضربة اي دفعة بل دفعات كما لا يخفى ويرد عليه انه ان اراد بالمسميات في التعريف مسميات لفظ العام بمعنى جزئيات مفهومه كما هو الظاهر من اخراج العشرة يخرج عنه نحو الرجال باعتبار الاحاد وايضا لم يصح الحاق قوله باعتبار امر الخ لاخراج مثل العشرة لعدم كونها جزئيات مفهومه وان اراد ما يشاول الاجزاء ايضا دخل لفظ مسميات ونحوه من الجمع المنكر المشتق في الحد وهو خلاف ما اختاره من عدم عمومه وايضا يدخل العشرة لان اجزاءها مما اشتركت في جزئيتها للعشرة فان كلا منها جزء له كما لا يخفى وايضا قوله مطلقا وان اخرج المعهود لكنه اخرج المجموع المضاف كعلماء البلد ايضا لان مسمياته لم تشترك فيه مطلقا بل مع قيد التخصيص وقد يدفع ذلك بان المراد جميع مسميات ذلك اللفظ نفسه من ما او الرجل ونحوه او مسميات ما اشتمل عليه تحقيقا كالرجال او تقديرا كالنساء الذي هو جمع لفظ مرادف المراة ويخرج الجموع المنكرة وان المضاف من الجموع مطلق فان المراد منه ذلك المضاف من غير تقييد بجماعة كعلماء البلد فان المراد العلماء المضاف الى البلد مطلقا والمعهود ليس كذلك فانه مراد بقيد العهد وخصوصيته مد ظله العالي فيه اللفظ المتناول لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده ويرد بسبق الصلوح العموم مع انتقاضه عكسه بالاطفال وعلماء البلد الخ　　الرابع تعريف العلامة فيه وهو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده فباللفظ الواحد يخرج المركبات وبقوله مع تعدد موارده اي مواضع استعماله بان يكون في معناه غير مقصود على فرد فقط بل متعدد يخرج الالفاظ التي انحصرت انواعها فيها كالشمس والقمر فانه وان شاول بالفعل لما هو صالح له بالقوة الا انه ليس بعام لعدم تعدد موارده ثم ان ضمير هو يصح رجاعه الى ما اي الذي يصلح ان يتناوله اللفظ ويرد على هذا التعريف ان الصلوح سابق على العموم لان الشيء

والنكرة المنفية وقيل حقايق في الخصوص لانه المتيقن لنا استدلال السلف بها عليه من غير نكير والاتفاق في كلمة التوحيد والجعالة والحنث ولا اضرب والكذب بما ضرب وقصة ابن الزبعرى ويتيقن الخصوص غير ناهض والمجاز خير من الاشتراك والمثل المشهور لا يفيد منه

يصلح للعموم فيصير عاما مثلا رجل يصلح يتناوله لكل رجل وبعد التعريف يتناولهم بالفعل فلا يصح اخذ الصلوح في تعريف العام فان الصالح غير عام وايضا لا فرق بين الصلوح للشيء وكونه بالقوة بالنظر الى ذلك الشيء فاخذ القوة مع الصلوح مستدرك وايضا هو غير مستقيم العكس لخروج لفظ الاطفال فانها بالقوة شيوخا لا يصلح لها لفظ الاطفال وكذا علماء البلد فانه ليس متناولا بالفعل لما هو صالح له بالقوة فان زيدا بالفعل غير عالم وبالقوة عالم فهو بالفعل مما لا يتناوله اللفظ فلا يكون عاما وكذا الموصولات واسماء الشرط فان الذي يأتيني مثلا متناول بالفعل وكذا لما هو صالح له بالقوة فانه بالقوة صالح لعمرو وغير موجود وليس متناولا له بالفعل ومثله اسماء الشرط ويمكن ان يتكلف لدفع ذلك وبعد لا منافاة بين سبق الصلوح العموم واخذ الصلوح في التعريف لانا لم نقل ان العام الصالح بل الذي كان شاملا لتلك الصلاحية وقد ظهر عدم المنافاة وبان المراد بالفعل الاطلاق الواحد وبالقوة الاطلاقات المتعددة فيكون المعنى ان العام هو المتناول بالاطلاق الواحد ما يتناوله بالاطلاقات المتعددة في ذلك الوقت ونظر عدم خروج شيء من التعريف ومنه يظهر الجواب عن اخذ الصلوح مع القوة كما لا يخفى مد ظله ولا يبعد ان يقال اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته التعريف الحق العام هو هذا اعني اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته فيخرج المثنى والجمع المنكر والمعهود واسماء العدد والجملة لانها لم توضع للدلالة على شيء وانما وضعت للدلالة على معانيها وبقولنا اجزائه او جزئياته يدخل نحو الرجال سواء قلنا بان عمومه بالنظر الى الاحاد او الجموع ونحو الرجل مما عمومه باعتبار الاحاد اعني الجزئيات وليست او للابهام في الحد بل للبيان ان العموم متحقق على اي تقدير منهما كما هو مشهور　　مد ظله　فصل صيغ العموم حقايق فيه لا الخصوص كاسم الشرط والاستفهام والموصول واسم الجنس معرفا باللام والجمع كذلك الخ　　اختلفوا في ان العموم هل له صيغة موضوعة حقيقة فيه او لا والخلاف يرجع الى ان الصيغ التي نذكرها بعد ذلك هل هي حقيقة في العموم فقط ام لا فالمشهور وعليه الجمهور من اصحابنا والعامة انها حقايق فيه فقط وقيل انها حقايق في الخصوص فقط وقيل مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا وقال القاضي واتباعه بالوقف وفسر تارة بانا لا ندري انها وضعت للعموم ام لا وتارة بانها وضعت له لكن لا ندري انها حقايق فيه منفردة او مشتركة وقيل بالوقف في الاخبار فقط واما في الامر والنهي ونحوهما فهي للعموم فقط ثم ان الصيغ التي

للعموم عند الاكثر منها اسما الشرط والاستفهام نحو من وما واين ومتى واي والموصولات
نحو من وما والذي والتي وامثالها واسم الجنس معرفا بلام الجنس كالرجل خير من المراة
او مضافا والجمع المعرف بلام الجنس والمضاف والنكرة مفردا او جمعا في سياق النفي لنا
على انها حقايق في العموم وجوه الاول ان السلف من الصحابة والعلما الذين بعدهم لم
يزالوا يستدلون بهذه الصيغ على العموم ويثبتون الاحكام بها بالنظر الى كل من صدق
عليه كما استدلوا بقوله تع الزانية والزاني فاجلدوا على تعميم بجايب الجلد على كل زاني
وكما استدلت فاطمة عليها السلم على ابي بكر حين منعها فدكا بقوله تع يوصيكم الله في اولادكم
على عموم الارث للكل ولم يحتج ردها بحديث اختلقه ونحو ذلك كما يظهر للمتتبع ولو لم
تكن تلك الصيغ ظاهرة في العموم لما صح الاستدلال بها في الصور الجزئية كما لا يخفى و
شاع وذاع من غير نكير ولا نقل كالقول الصريح في انها للعموم وما يرد من الاستدلال بذلك
يجوز ان يكون لقراين افهمت العموم فخلاف الظاهر الثاني وقوع الاتفاق على ان لا اله الا
الله كلمة توحيد تفيد نفي جميع الالهة ما سوى الله تع ولولا ان النكرة المنفية للعموم لما
افادت ذلك وللخصم ان يناقش بان عرف الشرع جعلها لذلك ويجاب بان الاصل عدم
النقل الثالث الاتفاق على ان قول القايل من رد عبدي فله درهم ومن دخل داري
ونحوه عام بالنظر الى كل احد فكل من رده او دخل استحق الدرهم ولولا ان من
للعموم لما افاد ذلك الرابع ان من حلف بانه لا يضرب احدا فانه يحنث بضرب اي احد كان
لتبادر العموم من اللفظ ولولا انه للعموم لما كان كذلك الخامس ان من اخبر بصدور
الضرب منه على احد فاراد زيد تكذيبه قيل له ما ضربت احدا ولقاد السلب الكلي المناقض
لقوله الايجاب الجزئي ولولا ان الثاني للعموم لما حصل تكذيب القايل الاول به لان
السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي السادس قصة ابن الزبعرى فانه لما نزل قوله
تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم
جا الى النبي صلعم وقال يا محمد اليس قد عبد عيسى وموسى اليس قد عبدت الملايكة وتلك
انه لو لم يكن لفظة ما للعموم لما اعترض بذلك ثم ان النبي صلعم اجابه بان عموم ما لغير ذوي
العقول فلا يشمل الملايكة وعيسى وموسى وقد ذكر المص هذا الجواب في الحاشية وهنا
جواب اخر ذكره بعضهم وهو ان ابن الزبعرى لما سمع هذه الاية قال للنبي صلعم اشقلت ذلك
قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو المليح عبدوا الملايكة
فقال النبي صلعم بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فنزل قوله تع ان الذين سبقت لهم

منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا والملايكة وقد طعنوا في الاول بانه
ما قد ورد لذوي العقول ايضا في نحو قوله تع والسما وما بناها والارض وما طحاها
ونفس وما سويها والحق ان الاولى في جواب ورود ما لذوي العقول مذكور في
محله احتج القايل بانها حقيقة في الخصوص بوجهين الاول ان الخصوص متيقن
من هذه الالفاظ لانها ان كانت له فقط وان كانت للعموم فهو داخل فيه واياما
كان فالخصوص مراد منها قطعا بخلاف العموم فان ارادته مشكوك فيها لاحتمال ارادة
الخصوص فقط فلا يكون العموم مرادا بوجه وجعلها حقيقة في المتيقن اولى من
جعلها حقيقة في المشكوك فيه الثاني انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من
عام الا وقد خص وهو يدل على عدم تحقق العموم فلا اقل من ان يكون هو الاغلب فا
قليل نادر والالحاق بالاغلب هو المعهود ولما فيه من تقليل المجاز المخالف للاصل و
الجواب اما عن الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهي لا تثبت الا بالنقل من اهلها
كما تقدم على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو المقصود والحمل
على الخصوص مضيع لغيره مما يدخل في العموم كذا قيل وفيه نظر فانه انما يتم في الا
حيث يحصل الاثم بترك البعض اما بعض في الاباحة فالاحتياط في الخصوص فتامل
واما عن الثاني فبان التمسك بهذه الشهرة في امثال هذه المطالب لا يخفى ما فيه سلمنا
لكن نقول دلالة العام ان لم يكن مخصوصا كانت مردودة لكنه وان كان مخصوصا كان
حجة فلا يفيد ان الخصوص غالب وقد يرد بان هذا العام مخصوص وقد خصص منه
قوله تع وهو بكل شي عليم فيبقى شاملا لما عداه فيصدق الاغلبية والحق في الجواب ان
التخصيص بدليل يوجب ان يحمل على الخصوص لا مع تحققه وهو دليل المجاز في
الخصوص وايضا جعلها حقايق في العموم محال عليه احتج القايل باشتراك هذه الصيغ
بانها قد استعملت في العموم تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر والاصل
في الاستعمال الحقيقة والجواب ان مطلق الاستعمال لا يوجب الحقيقة بل هو اعم منها و
من المجاز ونحن قد بينا كونها حقايق في العموم فيكون مجازا في الخصوص اذ هو خير
من الاشتراك حيث لا دليل عليه سوى الاستعمال المفرد المعرف بلام الجنس قد اختلف
في كونه من صيغ العموم ام لا والمص قد عده منها وذهب العلامة في كتابيه والفخر
في محصوله وجماعة الى انه ليس للعموم واستدل العلامة بثلثة وجوه ذكر المص في
الحاشية منها وجهين الاول ان قولنا اكلت الخبز وشربت الما كلام صحيح وليس فيه دلالة

منها

لعموم يعني ان جعلها حقيقة في الاغلب الذي هو الخصوص هو المعهود ولما فيه من تقليل المجاز النادر الذي هو العموم المخالف للاصل وهو الخصوص بمثل.

اي غالبية الخصوص

فالاغلب انما يتم الحكم اذا لم يدل الدليل على خلافه وادلتنا قد دلت على انها حقايق

النهاية والتهذيب

على اكل جميع الاجنار وشرب جميع المياه ولو كان للعموم لدل على ذلك الثاني
انه لو كان للعموم لصح تاكيده بكل واجمع والتالي باطل اذ لا يصح ان يقال جاني الرجل
كلهم واجمعون الثالث انه لو كان للعموم لصح وصفه بالجمع وهو باطل فانه لا يصح جاني
الرجل العلماء والفضلاء والجواب اما عن الاول فلان كونه للعموم لا ينافي حمله على غيره
للقرينة لان اللفظ انما يحمل على معناه الحقيقي اذا لم يكن قرينة مانعة من ارادته وهنا القرينة
متحققة فانا نعلم قطعا ان القائل غير متمكن من اكل جميع الاجنار وشرب جميع المياه والقول
الحق في الجواب عن هذا ان اللام فيه للعهد فان المراد منه بعضا خارجيا مطابقا للماهية
الكلية في الذهن كما تقول للغلام ادخل السوق فانك تريد واحدا من الاسواق المطابق
للماهية ولا كلام في عدم عموم مثله واما عن الثاني والثالث فبمنع الملازمة و
سندها ان التاكيد بكل والوصف بالجمع يجوز ان يعتبر فيهما التناسب في اللفظ اي
يكون المؤكد والموصوف في صورة الجمع ليصح ذلك فان قلت هذا باطل فان الوصف
يتبع المعنى لا اللفظ اذ لو سمي جماعة من الناس بالعالم قيل جاء العالم الفاضلون
دون الفاضل فليس التناسب اللفظي معتبرا قلنا لا يرد مثل ذلك علينا فان اسم
الجنس المعرف بلام التعريف الجنسي انما يراد به حقيقة ذلك الجنس وهي امر واحد
لا تعدد فيه ولا كثرة نعم يدخل تحتها الحقائق الخارجية المتعددة لكونها افراد
فنقول من حيث ان المراد به الحقيقة الواحدة اعطي حكم المفردات فلم يجز وصفه
وتاكيده بالجموع ومن حيث دخول الحقائق الخارجية تحتها اعطيت حكم الشمول
في افادتها للعموم وعلى هذا فقولهم الدينار الصفر والدرهم البيض شاذ لا اعتبار
به وكذا قولهم جاني الرجل القصارون ولا الرجل المؤمنون هذا والتحقيق ان المفرد
المعرف باللام الواقع في كلام الشارع اذا لم يكن هناك عهد خارجي يحمل على
العموم لقيام القرينة كما في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربا وقوله ع اذا كان
الماء قدر كر ونحوه ووجه قيام القرينة امتناع ارادة الماهية بلا هي اذ الاحكام
انما تجري على الماهية باعتبار وجودها خارجا واما ان يراد وجودها في ضمن
البعض وهو مناف للحكمة اذ لا معنى لما قاله لتحليل بعض افراد البيع وتحريم بعض
افراد الربا ونحو ذلك فتعين في جميع ذلك ارادة العموم وهذا معنى ما قاله
المحقق في اصوله ان المفرد المعرف اذا صدر من حكيم ولم يكن معهودية فان الحكمة قرينة
حالية على انه للاستغراق بدليل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر ليس من صيغ العموم فلا

ولو سمي رجل بالعلماء جاز ان يقال جاني العلماء الفضلاء بل الفاضل م

يحمل عليه بل على اقل الجمع وخالف في ذلك الجبائي وقال بعمومه لنا على ذلك ان
لفظ رجال يمكن تقسيمه الى ثلثة واربعة وخمسة فيقال جاني رجال ثلثة او اربعة او خمسة
ونحوها فمفهوم مورد القسمة لهذه الاقسام ومورد القسمة مغاير لاقسامه فلا يكون
دالا على شيء منها بدلالته واما الثلثة فمتيقنة فيجب حمل اللفظ عليها لذلك احتج
بانه يطلق حقيقة على كل واحد من مراتب الجموع فحمله على جميع المراتب حمل على جميع
حقايقه فيكون اولى لاشتماله عليها ودفعا للترجيح بلا مرجح والجواب انه حقيقة في
القدر المشترك بينها وبين فلا دلالة له على شيء من تلك الاقسام بخصوصه فضلا
عن ان يكون حقيقة في شيء فبطلت الاولوية فان قيل هو وان كان حقيقة في القدر
المشترك لكن لحمل على العموم حمل على مرتبة يدخل فيه جميع المراتب فيكون اولى قلنا الحمل على
القدر المشترك يقتضي الحمل على الاقل وما عداه مرتبة زايدة يدفع ذلك لا يقال الحكم بصحة
للقدر المشترك مثبت لمدعى الخصم للزوم كونه حقيقة في المرتبة المستغرقة كما يدعيه
لانا نقول النزاع في ان الموضوع له حقيقة هل هو تلك المرتبة بخصوصها بحيث يكون
ظاهرا فيها اولا والاول لا نزاع في ان جميع الرجال المستغرق حقيقة من حيث كونها من
افراد الموضوع له مدلوله افضل اقل مراتب صيغة الجمع ثلاثة لا اثنان
لتبادر الزايد عليهما وجعل الاخوين للاجماع اختلفوا في اقل ما يطلق عليه صيغة
الجمع على سبيل الحقيقة فالمشهور وعليه الجمهور من اصحابنا والعامة ان اقل ما
يطلق عليه حقيقة ثلثه واما اطلاقها على الاثنين فمجاز يحتاج الى قرينة تدل عليه
وقيل اثنان وعليه القاضي ابو بكر والغزالي وابو اسحق وقال بعض الشافعية وهنا
مذهب اخر وهو انه لا يصح اطلاق صيغ الجمع على الاثنين مجاز الا بتكرر ما الجنس فقول بعضهم
انه لا نزاع في صحة اطلاق صيغ الجمع على الاثنين وانما النزاع في انه حقيقة او مجاز ثم ان
النزاع في صيغ الجموع سالمها او مكسرها ونحوهما كضماير الجمع نحو مسلمين ورجال وغيرهما و
ليس النزاع في لفظ جمع لان معناه ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين ولا في نحو
فعلنا لانه حقيقة في الاثنين ايضا فان العرب لم تضع للمتكلم ضمير التثنية كما في المخاطب
والغايب فليس لها حال التعبير عن نفسها بضمير الا الاتيان بصيغة الجمع واما نحو صغت
قلوبكما فقد ذكر العضدي الا انه خارج عن محل النزاع ولبس المراد به القلب حقيقة
ليلزم من ذلك اطلاق الجمع على الاثنين حيث ان الله لم يجعل لاحد من قلبين في جوفه وانما
المراد الميول والدواعي المختلفة ومن اطلق القلوب عليها مجازا بقرينة ان القلب الذي

ونحوه كالحجر والشمس والرجال م

وانما

اقول لا يخفى ان النزاع في ان صيغ الجمع على الاثنين حقيقة او مجاز

هو الجارحة لا يوصف بالصغو ثم جمع المحل الذي هو القلب لما كان الحال جمعًا ومن عاداتهم التصرف بمثل ذلك لقرب الحال من المحل بين الحال وهذا هو الاظهر في الجواب لنا على ان اقل الجمع ثلثة لا اثنان تبادر الزائد على الاثنين الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ وذلك دليل الحقيقة ولا يتبادر الاثنين وهو دليل المجاز كما تقدم وايضا اهل اللغة قد فرقوا بين المثنى والمجموع وذكروا لكل منهما احكاما على حدة تخص به وتميز بها عن الاخر فقالوا التثنية يكون بالالف والنون والجمع بالواو والنون كما فرقوا بين الواحد والاثنين ولو كان الجمع صادقا على الاثنين لجاز ان يصدق الواحد على التثنية والجمع والمعلوم خلاف ذلك وايضا انهم مفسرون عددا الثلثة بلفظ الجمع فيقولون ثلثة رجال ولا يفسرون الاثنين بذلك بل يقولون رجلان وذلك ظاهر فيما قلنا احتجوا بادلة الاول قوله تع فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد اخوان فصاعدا لانعقاد الاجماع على حجب الام عما زاد على السدس بالاخوين ج نقول قد اطلق صيغة الجمع على الاثنين والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب ان الحكم بحجب الام بالاخوين وليس مستفادا من اطلاق الاخوة على الاخوين وانما استفيد من انعقاد الاجماع على ذلك فلا يدل على مطلوبكم الثاني قوله تع انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون فقد اطلق لفظ معكم عليهما وهو يدل على المطلوب كما مر والجواب منع كونهما فقط و اما معهما فرعون فالمراد بها ثلثة المصير اليه الثالث قوله سلم الاثنان فما فوقهما جماعة وهو صريح في ان الاثنين فما فوقهما جماعة والجواب ان المراد بها اثنان لكن الاستعمال فيهما اعم من الحقيقة ونحن قد دللنا على كونه مجازا في ما دون الثلثة فيجب المصير اليه الثالث قوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة وهو صريح في ان الاثنين فما فوقهما تنعقد صلوة الجماعة ويحصل فضيلتها بهما وانه ورد في ابتداء السفر للاثنين فانهما في ذلك كالجماعة لانه ع كان قد نهى عن مسافرة الرجل وحده ويدل على ان المراد ما ذكرناه انه ع بعث لبيان احكام الشرع لا لتعليم اللغة الثاني انا نم كونهما جماعة حقيقة ولا نزاع في اطلاق لفظ الجمع عليهما لغة كيف وهو بمعنى ضم شيء الى شيء وصدقه بهذا المعنى على الاثنين ظاهر لا مرية فيه انما النزاع والبحث في اطلاق صيغة الجمع عليهما فهو خارج عن محل النزاع ثمة ذكر الشيخ العارف محي الدين صاحب الفتوحات المكية فيها انه راى رسول الله صلعم في بعض الوقائع فسأله عن اقل مراتب الجمع وقلت ذهب قوم الى انه اثنان فما الحق فقال عليه السلم اخطا هؤلاء بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع اما جمع فرد او جمع زوج فاقل مراتب الاول

ثلثة واقل مراتب الثاني اثنان

متن ظله فصل التخصيص حصر العام على بعض مسمياته ويطلق على قصر غيره كعشرة

التخصيص قصر العام على بعض مسمياته اي متناولاته كقصر المشركين على الحربي بعد شموله الذمي ايضا وهو متناول لما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعضها كما سياتي في الاستثناء وبدل البعض وما لم يرد به الا بعض مسمياته كما في غير ذلك وقد يطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض ما يتناوله وان لم يكن اللفظ عاما كما في العشرة المقصورة على خمسة بالاستثناء فانه يقال العشرة قد خصصت وكما في قصر المعهود نحو المسلمين بجماعة اذا اقتصر على بعضهم باستثناء او نحوه وفي الحاشية والضابط ان كل ما يصح تاكيده بكل يصح تخصيصه وما لا فلا كذا قيل واورد عليه نحو ما رايت احدا فانه مخصص ولا يؤكد ونحو كلت الرغيف فانه يؤكد ولا يخصص الا الاطلاق الاول لعدم عمومه شيء وحاصل ما ذكروه من الضابط ان ما يؤكد بكل يكون ذا اجزاء يمكن افتراقها حسا او حكما فيمكن القصر على بعضها وما ليس كذلك لا يمكن فيه واما الاعتراض الاول فوارد عليهم لعدم صحة التاكيد فيه واما الثاني فيمكن ان يقال ان المراد من قولهم كلما يصح تاكيده بكل يصح تخصيصه انه يصح تخصيصه باحد المعنيين المذكورين للتخصيص والرغيف مما يصح تحقق التخصيص فيه بالمعنى الثاني وهو كاف وليس المراد ان كلما يصح تاكيده يصح تخصيصه بكلا المعنيين لظهور فساده فان العشرة ونحوها مما يصح تاكيدها ولا يصح تخصيصها الا بالمعنى الثاني فقط

متن ظله وهو اما بمتصل هو الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والاستثناء المتصل او بمنفصل وهو بغيرها

المخصص اما ان لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره او يستقل الاول المتصل والثاني المنفصل والمتصل اما شرط نحو اكرم القوم ان دخلوا الدار او صفة نحو اكرم الرجال العلماء او غاية نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا او بدل بعض نحو اكرم الناس العرب منهم او استثناء متصل نحو اقتلوا المشركين الا الذمي واحترزنا بالمتصل عن المنقطع فانه ليس فيه اخراج فانه نحو لك جاءني القوم الا حمارا لا يخرج به بعض مسميات العام اصلا فلا تخصيص فيه بوجه وبعضهم يذكر بدل البعض من المخصصات والحق انه منها ثم ان هذه المخصصات منها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية فانهما يخرجان المذكور بعدهما وبعضها ما يخرج غير المذكور كالشرط والبدل والصفة واما المنفصل فقد يكون ملفوظا نحو قولك جاءني القوم ثم تقول لم يجئ زيد وقد يكون معلوما بالعقل نحو خالق كل شيء المخصوص بما

عداه نعم واعلم ان التخصيص بكلا الاطلاقين يحصل بهذه الآيات المذكورة كما يدل عليه
كلام القوم وقد صرح بذلك المص في الحاشية تكميل العام المخصص بعد التخصيص مجاز
في الباقي عند الاكثر من الاصوليين وسيأتي في كلام المص اشارة الى القول به وقالت
الحنابلة حقيقة وقيل ان كان الباقي غير منحصر فحقيقة والا فمجاز وهو مذهب ابي
بكر الرازي وقيل حقيقة ان خص بمتصل والا فمجاز وهو مذهب العلامة في نهج
والفخري في المحصول وعليه ابو الحسين الاولون قالوا ان العام حقيقة في جميع
ما يتناوله باطلاق واحد وبعد التخصيص ليس المراد منه الجميع فيكون مجازا لانه
استعمال اللفظ في غير الموضوع له لا حقيقة والا كان مشتركا والمجاز خير منه ولما
الثابت بالدليل السابق ان الفاظ العموم في اصل الوضع للعموم فقط لا مشتركة
بينه وبين الخصوص وبحث فيه انه انما يكون مجازا او مشتركا لو كان الباقي مرادا
بوضع او استعمال ثان غير الاول وليس كذلك فانه مراد بالوضع الاول والاستعمال الاول
غايته انه طرأ عليه عدم ارادة المخرج من المجموع ومثله ليس بالمشترك لاحتياجه
الى وضع اخر وليس بالمجاز لاحتياجه الى استعمال اخر بالنظر الى المعنى المجازي كما لا يخفى و
قد يجاب عنه بانا لا نقول انه يصير مجازا لتناوله ما تناوله بل انما صار مجازا لانه لم يتناول
ما زاد عليه من معنى الاستغراق وبيانه انه قبل التمكين حقيقة من حيث انه مستعمل في
المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص قد استعمل في نفس ذلك الباقي فلا
يبقى حقيقة ومرجع الجواب الى انه قد استعمل في الباقي باستعمال ثان غير الاول وكونه
متناولا له قبل ذلك على الحقيقة لا يشعر على تقدير ارادته بخصوصه العلامة واثبات
احتجوا بان العام بعد انضمام المتصل كالشرط والصفة والاستثناء غير متناول للافراد
المخرجة بل المجموع دال على الباقي لان العام وحده لو دل على الباقي لم يكن المخصص
والاستثناء غير متناول للافراد المخرجة بل المجموع دال على الباقي لان العام وحده
لو دل على الباقي لم يكن للمخصص فائدة فهو وحده يدل على جميع الافراد وانضمام المتصل
يختص بالباقي ولا يتناول غيره بذلك الاطلاق وهو الحقيقة ورد بان المركب لم
يوضع ورد فعه بان المركب موضوع بمعنى ان اجزاءه موضوعة لاجزاء المعنى بحيث
يطابق المجموع فانه قبل الكلام في نفس العام وحده ظاهر انه مجاز في البعض وان اعتبر
حال بالنظر الى القرينة فنقول كل مجاز بالنظر الى قرينة ظاهر في معناه المجازي قلنا
هؤلاء يفرقون بين المتصل والمنفصل فيجعلون المتصل جزءا للفظ فكان

التخصيص

المجموع

المجموع

وفي غيره ان يبقى جمع يقرب من مدلوله لنا العورات كل من في البلد ولم يرا الاواحدا
او اثنين وليس للمخالف ما يعول عليه منه

المجموع لفظ وضع بازاء معنى بخلاف المنفصل وفيه نظر لظهور كون المراد بالعام غير معناه
الحقيقي وكون القرينة متصلة او منفصلة غير نافع في ذلك فان قيل لو كان التقييد
بالمتصل يوجب التجوز للزم المجازية في نحو مسلمون اذا اريد به الجنس والعهد قلنا فرق
بين الوصفين والجمع بان الواو في مسلمون كالالف في ضارب والواو في مضروب وظاهرها
جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد موضوع لمعناه واللام في المسلم وان كانت كلمة الا ان
المجموع في العرف كلمة واحدة وبينهم منه معنى واحد من غير تجوز ولا نقل من معنى الى
آخر ولا كذلك ما نحن فيه لظهور الانفصال بين العام والمخصص وكون كل منهما كلمة
براسها عرفا وحقيقة ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام وهو غير معناه
الموضوع له على ما سبق   ويجوز في الاخير الى الواحد وفي غيرهما بمتصل او منفصل
في محصور قليل الى اثنين الخ   اختلفوا في القدر الذي يجب انتهاء التخصيص
اليه على اقوال الاول جوازه الى الواحد مطلقا ذهب اليه السيد المرتضى والشيخ
وابن زهرة وكثير من العامة الثاني الى اثنين الثالث الى ثلثة وبجمعها الى اقل
الجمع وهو اثنان عند الاول وثلثة عند الثاني الرابع وعليه الاكثر انه يجب بقاء جمع
يقرب من مدلول العام وهو اختيار المحقق في اصوله الا ان يستعمل في حق الواحد
على سبيل التعظيم الخامس التفصيل وعليه الحاجبي واختاره المص هنا وحاصله
ان التخصيص ان كان باستثناء او بدل بعض جاز الى الواحد وان كان بمتصل غيرهما
كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل في عدد محصور قليل فانه يجوز التخصيص الى
اثنين كقولك اكرم بني تميم ان كانوا طوالا او اكرم الناس العلماء او الى ان يعلموا وقلت
كل زنديق وهم ثلثة وقد قتلت منهم اثنين وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او
في عدد محصور لكنه كثير فانه هنا لا بد ان يبقى جمع يقرب من مدلول العام والحق عندي ما
اختاره المحقق من اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام لنا ان من قال اكرم
كل من في البلد ثم فسر المراد بواحد او اثنين او ثلثة او قال اكلت رمانة في البستان
وفيه الالف وقد اكل واحدا او اثنين او ثلثة او قال اخذت كل ما في البيت من الدراهم والمأخوذ واحد
او اثنان او ثلثة بعد لاغيا في قوله مخطئا عند اهل اللسان معيبا عليه فيما بينهم وهو
دليل عدم الصحة بخلاف ما لو اريد من اللفظ كثرة يقرب من مدلوله فانه يحسن
مدلوله فانه يجوز قطعا احتج المجوزون الى الواحد بوجهين الاول انه بعد التخصيص
استعمال في غير موضوعه ولا اولوية لاحد مراتبه فجوازه الى البعض دون البعض تحكم

يعني اذا كان المخصص اسم معدود عدد قليل محصور يجوز التخصيص الى اثنين

لنا بقاء ما كان واحتجاج السلف به فيه بلا نكير وعصيان العبد
باهمال الكل لا للزوم الدور او التحكم لانتدور بعيه قالوا انعدد مجازاته
فتردد والمحقق اقل الجمع قلنا تعين بالدليل وتحقق متن

الثاني قوله تع الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد بالناس الاول نعيم ابن
مسعود وحده باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا ولا مستقبحا لوجود القرينة
الدالة عليه وهو يثبت المطلوب لجواز الى الواحد مع القرينة والجواب عن الاول ليمنع
عدم الاولوية فان القرب من الموضوع لمرجح تحصل به الاولوية كذا اجيب وفيه نظر
اذ غاية ارجحية ارادة الاكثر على ارادة الاقل لا امتناع الاقل وهو المط والحق في
الجواب ان العام بعد التخصيص مجاز في الباقي باعتراف الخصم ولما بيناه سابقا وح
فلا بد من العلاقة المصححة للتجوز وهي منتفية فيما عدا الاكثر فان قيل ظاهر ان كل
واحد من الافراد بعض مدلول العام وح فالعلاقة بالنسبة الى كل واحد هي استعمال
الكل في الجزء فكيف يحكم بانتفائها على تقدير استعماله في الاقل قلنا مدلول العام كل فرد
لا مجموع الافراد كما بيناه وح فالمصحح للتجوز ليس علاقة الكل والجزء لانتفائها نعم العلاقة
على ذلك التقدير هي المشابهة اعني الاشتراك في صفة الكثرة وظاهر انها غير متحققة
في الاقل فلا يثبت فيه الحكم والجواب عن الثاني انه غير عام بل معهود فيكون خارجا
عما نحن فيه لان الكلام في تخصيص العام ورده الص في الحاشية بان النزاع في
التخصيص بحال الاطلاقين لا في تخصيص العام فقط فلا يندفع دليلهم بما ذكرتم
لانه من المتنازع فيه ايضا قلت ويرد ايضا اذا جاز اطلاق العام على الواحد للقرينة
ولم يجز تخصيصه كذلك مع القرينة فلا يتم القول بامتناع ارادة الواحد مع القرينة
ويمكن الجواب بمنع صحة اطلاق مثل ذلك على الواحد ولو بالعهد فان معنى العهد
ان يكون المعهود مما يصدق عليه ذلك اللفظ صدقا حقيقيا كالانسان او الرجل الى النبي
الى زيد وليس الناس بالنسبة اليه بهذه المثابة فلا يصح الاطلاق ونقل الاتفاق
المفسرين انما يثبت تجوز الواحد لا لغير المعلوم وعلى المثل وهو لا يثبت حكما فتامل ان شئت
اصحاب المذهب الثاني والثالث بان اقل الجمع ثلثة او اثنان ورد بمنع ان الكلام
في اقل مرتبة يخص اليها العام لا اقل مرتبة يطلق عليها الجمع وظاهر انه لا تلازم بين
العام والجمع لجواز تحقق احدهما بدون الاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر
فصل العام المخصص بمبين حجة في الباقي وللمخالف خمسة اقوال مثلها في اقل الجمع
العام المخصص ان خص بمبهم كما كان يقول اقتلوا المشركين الا بعضهم و
هذا العام مخصوص فليس بحجة اجماعا لان كل واحد من الافراد اذا فرض جاز ان يكون
خارجا فلا يقطع بكونه معمولا في شيء منها فلا يتحقق حجيته بالنظر الى شيء منها وان

خص بمعين كان يقول اقتلوا المشركين لا الذمي فاصحابنا الامامية متفقون على كونه
حجة في الباقي والعامة مختلفون في ذلك على خمسة اقوال الاول انه ليس بحجة مطلقا
ذهب اليه عيسى بن ابان وابو ثور الثاني ان العام ان خص بمتصل فهو حجة وان خص بمنفصل
فلا وهو قول محمد بن شجاع البلخي وابي الحسن الكرخي الثالث ان العام ان كان منبئا عما
قبل وقوع التخصيص بحيث يدل عليه وينتقل الذهن منه اليه كالمشركين بالنسبة الى
الحربي فان الذهن ينتقل منه اليه لكونه من افراده فهو حجة فيه بعد التخصيص وان
لم يكن كذلك كالسارق المخصوص بمن سرق ربع دينار فصاعدا من حرز فان العام لا
يدل على ذلك ولا ينتقل الذهن اليه ذلك ما لم يبينه الشارع على التفصيل فليس بحجة
وهو قول ابي عبد الله البصري الرابع ان العام ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان
كاقتلوا المشركين قبل اخراج الذمي فهو حجة بعده والا فلا كاقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض
فانه مفتقر الى بيان متعلقه ولذا بينه النبي صلعم بقوله صلوا كما رايتموني اصلي وهذا
مذهب عبد الجبار الخامس انه حجة في اقل الجمع من الاثنين والثلثة وهو اقوى مما
تقدم وان كان مردودا كما يتبين لنا على كونه حجة في الباقي ان الحكم الثابت للعام
قبل التخصيص كان ثابتا للباقي فالاصل بقاء ما كان من التناول وثبوت الحكم وايضا
انه قبل التخصيص حجة في كل واحد فيبقى حجيته حتى يظهر المعارض ولم يظهر الا في
القدر المخرج فيبقى حجيته في الباقي بلا معارض فيعمل عليه وبوجه اخر المقتضى لثبوت
الحكم في الافراد الباقية قبل التخصيص ثابت بحاله والمعارض الموجود لا يصلح مانعا فيثبت
الحكم لوجود المقتضى وانتفاء المانع اما ان المقتضى ثابت فلانه اللفظ الدال على ثبوت
الحكم في الافراد اعني العام والدال على ثبوت الحكم في الكل دال على الثبوت في الباقية فالمقتضى
لثبوت الحكم فيها ثابت بعد التخصيص واما ان المعارض لا يصلح مانعا فلانه
بان الحكم غير ثابت في الافراد المخرجة وعدم ثبوته فيها لا ينافي الثبوت في غيرها ولنا
ايضا احتجاج السلف بالعام المخصص في ثبوت الحكم للباقي كما احتجت فاطمة عليها السلام
بقوله تع يوصيكم الله في اولادكم مع انه خص منه الكافر والقاتل واحتج بقوله تع واحل الله
البيع مع انه خص منه الربوا واستدل امير المؤمنين عليه السلام على الجمع بين الاختين في
الملك بقوله تع او ما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص بالبنت والاخت الى غير ذلك
مما شاع وذاع من غير نكير وهو كالقول الصريح على وجوب الاحتجاج به ولنا ايضا انا نقطع بان
السيد اذا قال لعبده اكرم بني تميم العلماء منهم واخرج منهم زيدا وعمروا ثم ان العبد ترك

اكرام جميعهم عد في العرف عاصيا مستحقا للذم عند العقلا لمخالفته وهو دليل
ظهور ارادة الباقي منه وهو المطلوب وقد استدل العلامة والعضدي على ذلك بان
دلالة العام على بعض الافراد كالباقي بعد التخصيص لا يتوقف على دلالته على
الافراد الاخر كالفرد المخرج واذا لم يتوقف الدلالة الاولى على الثانية فلا يلزم من
زوال الثانية زوال الاولى وح فيكون اللفظ دالا على الباقي فيكون حجة فيه لوجود
ضه لوجود المقتضي وانتفا المانع وانما قلنا ان الدلالة الاولى لا يتوقف على
الثانية لانها لو توقفت عليها فاما ان يتوقف الثانية عليها ايضا او لا يتوقف
فان توقفت لزم الدور لتوقف كل منهما على الاخرى وان لم يتوقف لزم التحكم لاستوا
نسبة العام الى الافراد حيث ان كلا منها بعض منه ومدلول تضمني له من غير فرق واذا
كان نسبة اللفظ اليها على السوا فلا معنى لكون دلالته على بعض متوقفة على الاخر
من دون عكس اذ هو محض تحكم والجواب باختيار الشق الاول قولك هو الدور
قلت ليس هنا دور تقدم وسبق حتى يكون محذورا بل دور معية كالمتضايفين
المتوقف كل منهما على الاخر وكاللبنتين المتساندتين ولا محذور في مثله فان قيل ليس
دور معية فانه يوجب ان يتوقف تعقل كل منهما على الاخر كالابوة والبنوة المتضايفين
فان تعقل كون هذا ابا لزيد يتوقف على تعقل كون زيد ابنا له وهنا ليس كذلك اذ
تعقل الدلالة على الباقي لا يتوقف على تعقل الدلالة على المخرج كما هو ظاهر فلو توقف
كل منهما على الاخر كان دور سبق قلنا دور المعية لا يقتضي الا ان يكون كل منهما مع
الاخر البتة وكونهما هنا كذلك ظاهر غير خفي واما معية تعقلهما فليس بلازمه
في المعية وان تحصلت في بعض المواد القايل بانه ليس بحجة بعد التخصيص مطلقا استدل
بان الحقيقة وهو العموم غير مرادة قطعا وساير ما تحته من المراتب مجازاته والمجازات
متعددة فكان اللفظ مجملا فيها مترددا بينها فلا يحمل على شيء منها لعدم الاولوية
والباقي احدها فلا يكون حجة فيه والجواب بمنع عدم الاولوية في المجازات فان ذلك
انما يكون لو كانت متساوية ولا تعين لاحدها وليس هنا كذلك فانا قد اقمنا الدليل
على ان الباقي متعين للحمل عليه فيكون حجة فيه فقط القايل بانه حجة في اقل الجمع
استدل بان المجازات متعددة فتردد فيها والمحقق اقل الجمع فيحمل عليه والجواب الجواب
وفي الحاشية الضمير في قالوا ان رجع الى القايلين بالحجية في اقل الجمع كما هو الظاهر
فالجملتان المتعاطفتان بالواو دليل واحد وان رجع الى المخالفين بارادة الكل

مع عدم المنافي واحتجاج الامة باية السرقة والظهار واللعان
قالوا لو عم لجاز اخراج السبب بالاجتهاد كغيره ولكان نقله
بلا فائدة ولفات المطابقة ولحنث من حلف لا تغدى بعد
تغد عندي قلنا القطع بارادة دخوله
بمانع وهذا الفائدة مع معرفة السبب ثمرة
والمطابقة بالزيادة حاصلة ونية
الحنث عرف خاص متن

او شك ومع القايلين بانه ليس بحجة اصلا فهما دليلان لكل دليل الشهي وانما حكم
بان الظاهر الاول لانه لم يتبين من مذاهب المخالفة الا ذلك ولكون مجموع الكلام
منطبقا على التعليل من غير حذف كما هو على تقدير كونه دليلين ثم انه على تقدير كون
الكلام دليلين يكون قولهم والمتحقق اقل الجمع دليل القايل بالحجية في اقل الجمع على ان
يكون ناجدى مقدمتيه محذوفة اكتفاء عنها بما تقدمها واما القايل بانه حجة ان خص
بالمتصل فقد قال ان المتصل كالجزء من الشيء فالمجموع كالشيء الواحد فلا يكون هناك
مجاز اصلا فيبقى على الحجية فلذا طويناه عنها كشحا بخلاف المنفصل وهو ظاهر الدفع و
كذا حال ادلة من عداه من المخالفين مرطلة السبب لا يخصص العام جوابا او
غير كبير بضاعة وشاة ميمونة لعيا لم المقتضي اختلفوا في ان خصوص السبب
هل هو صالح لتخصيص العام ام لا وتفصيل المقام ان اللفظ الوارد بعد السؤال او حادثة
ان كان غير مستقل بنفسه اما لذاته كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص
اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن او لا مر يرجع الى العرف كقولك لا اكل في جواب من قال
كل عندي او كان مستقلا مساويا للسؤال كما لو قال لما على المجامع في نهار رمضان
فيجاب على المجامع في نهار رمضان الكفارة فقد حرر المواضع ما تقدمه في العموم و
الخصوص بلا اشكال وخلاف واما المستقل الاعم من المسؤول عنه وغيره كما سئل عن
البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالسؤال مخصوص بالماء وهذا شامل لحكم الغير
هل كما معتبد البحر فلا اشكال في عمومه لانه حكم مبتدا لا معارض له واما المستقل الا
من الجواب في صحة الجواب به ان يكون فيه تنبيه على غير المذكور كما لو سئل ان في الخيل
زكوة فان في ثبوت الزكوة في الذكور تنبيها على ثبوتها في الاناث حيث انها محل النمو
والزيادة وكذا في انتفائها عن الاناث تنبيه على انتفائها في الذكور ويشترط ان يكون
السائل من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت بحيث لا يفوت المصلحة بالاشتغال به
والا لم يجز الجواب اذا عرفت هذا فمحل النزاع انما هو فيما اذا عام مستقل بنفسه على
سبب خاص سواء كان ذلك العام جوابا عن ذلك السبب الخاص كقوله ع لما سئل
عن بير بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه او غير جواب كما
روي ع انه مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر ففي مثل ها يتر
الصور بين هل المعتبر عموم اللفظ فيتمسك به في طهر كل ماء وطهر كل اهاب بعد
الدبغ او المعتبر خصوص السبب فلا يتمسك به في غيره فالمشهور وعليه الجمهور من المحققين

انا المعتبر لا خصوص السبب والاظهر الاول لنا على ذلك ان المقتضى للعمل بالعموم قائم و
المعارض الموجود لا يصلح مانعا فوجب المصير الى العموم اما الاولى فلان المقتضى للعمل بالعموم
هو اللفظ الموضوع له متحقق واما الثانية فلانه لا منافاة بين عموم اللفظ وخصوص السبب
لان السبب لا يخرج اللفظ من صفته التي من جهتها كان دليلا فانا نقطع بان الشارع
لو صرح وقال يجب عليكم ان تحملوا اللفظ على عمومه ولا تخصصوه بالسبب كان جائزا والعلم
بذلك ضروري ولنا ايضا ان الامة كثر احتجاجها بالعمومات التي اسبابها خاصة ومن
ذلك انهم عملوا باية السرقة على العموم مع انها نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان
على اختلاف الروايتين وعملوا باية الظهار مع انها نزلت في سلمة بن صخر وعملوا باية
اللعان مع انها نزلت في هلال بن امية ونحو ذلك في العمومات التي اسبابها خاصة
وتكرر ذلك من الصحابة والتابعين وشاع وذاع من غير نكير وهو كالقول الصريح على العمل
بالعموم احتج الخصم بوجوه الاول انه لو كان اللفظ عاما في السبب وغيره لجاز تخصيص السبب
عنه واخراجه بالاجتهاد كما يجوز التخصيص في غيره حتى انه كان يجوز في المثال ان الحكم بعدم
طهورية بير بضاعة والجاب الشاة وهو متفق على فساده الثاني انه لو كان اللفظ عاما
في السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء فلا يكون للسبب مزية على غيره في نقله وضبطه فلا
فائدة وثمرة وهو باطل فانهم بالغوا في نقله وضبطه ودونوه واختلفوا فيه نفسه ونحو
ذلك مما يدل على شدة الاعتناء به وليس الا لكون العام خاصا به الثالث انه لو كان عاما
في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال حيث ان السؤال خاص والجواب عام شامل له
ولغيره وهو مما يجب نفيه الرابع انه قد وقع الاتفاق منا ومنكم على ان
من حلف والله لا اتغدى بعد قول القائل له تغد عندي فانه لا يحنث بكل تغد وانما
يحنث بالتغدي عنده فقط حتى لو تغدى عند غيره لم يكن حانثا ولو كان عاما للسبب
وغيره لحصل الحنث بكل تغد والجواب اما عن الاول فبمنع الملازمة فان اخراجه
بالاجتهاد انما يتم لو لم يكن مقطوعا بدخوله في الارادة من هذا العام فانا قاطعون بارادة
دخوله فيه وهو مانع من اخراجه بالاجتهاد ولا استبعاد في ان يدل الدليل على تعيين بعض
افراد اللفظ حتى يصير القطع بالنظر اليها كالنص وفي غيرها ظاهرا اذا ثبت ذلك فيمكن منع
بطلان التالي فان ابا حنيفة اخرج الامة المستفرشة عن عموم قوله عم الولد للفراش ولم
يلحق ولدها بصاحب الفراش مع انه ورد في وليدة زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة
هو اخي ابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال عم الولد للفراش وابو حنيفة اخرج الامة من

لا بخبر الواحد عند الشيخ واتباعه وجوزه العلامة وجماعه وقيل ان خص قبله بقاطع
وقيل بالوقف ومال اليه المحقق وهو اسلم المانعون لا يعارض ظني قطعيا ولو خص
لنسخ اذ تخصيص في الازمان المفصلون انما يعارض به اذا ضعف العموم بالمجازية
المجوزون اعمال الدليلين اولى من طرح الواحد وقطعي المتن ظني الدلالة يعارضه معا
جمعا بينهما وعدم النسخ للاجماع والضعف بالمجازية غير لازم متن

من عموم الولد للفراش وهو وارد في الامة المفترشة ولم يمنع من اخراجه بالاجتهاد قلنا
دفعه ظاهر وان السبب هو الامة المستفرشة المخصوصة لا مطلقا وظاهر انه لم يخرجها لانه
خلاف صريح الشرع وانما اخرج غيرها بالاجتهاد واما الجواب عن الثاني فبمنع انتفاء
الفائدة والثمرة كيف ومعرفة حصول القطع بدخوله وعدم جواز تخصيصه بالاجتهاد
والاطلاع على اسباب النزول والسير والقصص واتساع علم الشريعة ونحو ذلك اعظم
ثمرة وفائدة واثر ثمرة على ان نفس معرفته فائدة كما لا يخفى واما عن الثالث فبمنع الملازمة
فان مطابقة الجواب السؤال ليس الا الافادة مقتضاه وحصول الزيادة على ذلك لا يرفع
المطابقة فان قلت ترك الزيادة تحصل به تمام المطابقة قلت المحافظة على الاحكام الشرعية
اولى من التحفظ على ان الاولى من جهة قد يترك لرعاية جهات واما عن الرابع فبان
العرف قد جرى فيه على النحو الخاص وهو ارادة المقيد من المطلق فسبب الحنث بالتعدي
عنده فقط لا عند غيره انما هو العرف والتخلف لمانع لا يقدح فيما ذكرنا من الدليل ولا
يصرفه عما لا يتحقق فيه المانع   مسئلة تخصص السنة بمثلها والاجماع والكتاب به
وبنفسه والمتواتر   التخصيص اما ان يتعلق بالسنة او بالكتاب فان كان الاول فلا
يخلو من ان يكون المخصص لها السنة ايضا او الكتاب او الاجماع ولا خلاف بين علمائنا في
تخصيصها بذلك وهو اختيار المحققين من العامة ويدل عليه في الاول وقوعه في مواضع
عديدة منها قوله عم فيما دون خمسة اوسق تخصيص لقوله عم فيما سقت السماء العشر اذ هو
يتناول الخمسة الاوسق ومادونها واحتجاجهم بكون القران تبيانا لكل شيء فلا يكون السنة
تبيانا له ضعيف اذ لا استحالة في اجتماع المبينات فانها معرفات لا موثرات على ان البيان
بالسنة في الحقيقة بيان بالقران واعلم ان عبارة المص يمكن حملها على ان السنة تخصص
بمثلها اي الاحاد بالاحاد والمتواترة بالمتواترة لكن يبقى قسمان اخران تشملهما العبارة
احدهما تخصيص الاحاد بالمتواتر والاخر تخصيص المتواتر بالاحاد وكان عدم التعرض
للاول لانه مما يلزم القول به ممن قال بان السنة تخصص بمثلها كما هو ظ والثاني
للتوقف فيه ويدل على الحكم الثاني اعني تخصيص السنة بالكتاب وقوعه ايضا في
مواضع ولم يتعرض المص لهذا القسم لظهوره وكذا في القول الثالث اعني تخصيص السنة
بالاجماع بل قال الامدي وغيره من علماء الاصول انه لا خلاف فيه بين الاصوليين ومعنى
ذلك ان ينعقد الاجماع على ان المراد بعض ما يتناوله اللفظ لا مطلقا وان كان الثاني
وهو ان يتعلق التخصيص بالكتاب فلا يخلو من ان يكون المخصص له الاجماع او الكتاب او السنة

فالاول لا خلاف فيه للاصوليين وقد وقع كثيرا كما خص قوله تع في حق القاذفين فاجلدوهم ثمانين جلدة بالاجماع على انه في حق الاحرار وكما خص اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث ونحو ذلك والثاني لا خلاف فيه بين اصحابنا وعليه المحققون من العامة خلافا لبعض الظاهرية وبكل حليه وقوعه كثيرا فان قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان للمراد من اللفظ فيجب ان يكون بالسنة ضعيف فلولا المعارضة بقوله تع في صفة القران تبيانا لكل شيء وثانيا بان معنى البيان متصرح ان يكون جرى على لسانه ولا شك ان تلاوته الاية المخصصة بيان والثالث مستدل اليه وثالثا بان بيانه ع مختص بالمثبتة ومع ورود المخصص لا يكون مشتبها فلا يندرج تحت ما فوض اليه واما الثالث اعني تخصيص الكتاب بالسنة فلا كلام فيه بالنسبة الى السنة المتواترة وقد وقع كتخصيص اية الارث بقوله ص القاتل لا يرث اما تخصيصه بالاخبار الاحاد على العمل فقد اختلف فيه علماء الاصول منا ومن العامة على خمسة اقوال الاول عدم جوازه مطلقا وقد نقله المحقق عن ابي جعفر الطوسي ره وجماعة من الاصحاب الثاني جوازه مطلقا ذهب اليه العلامة وجماعة من اصحابنا والعامة الثالث جوازه ان خص الكتاب العام بقاطع متصل او منفصل والا فلا ذهب اليه عيسى بن ابان من المخالفين الرابع جواز التخصيص به ان كان الكتاب العام خص بدليل منفصل قبله قطعي او ظني يقرب من القطعي كالعقل والعادة ونحوهما كالخبر المشهور ذهب اليه الكرخي من الحنفية الخامس الوقف الى ان يظهر دليل من خارج فيصار اليه ذهب اليه القاضي ابو بكر ولنختار المحقق من اصحابنا وان خالفه في المختلف كما سيجيء بيانه ان شاء الله تع ومنهم من المانعين احتج المانع مطلقا بدليلين الاول ان خبر الواحد وان كان خاصا ظني والكتاب قطعي والظني لا يعارض القطعي لاضمحلاله به فيلغو اعتباره الثاني ان خبر الواحد لو جاز التخصيص به لجاز نسخ الكتاب به والثاني بط اما الاولى فلان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان حيث يقطع الزمان المستمر من استمراره في الحكم فان جاز الثاني فيجعل الواحد لم يكن علته الا اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهي قائمة في النسخ واما الثانية فللاجماع على عدم جواز النسخ به والجواب اما عن الاول فبان الكتاب ليس قطعيا مطلقا بل قطعي المتن فقط ان التخصيص انما وقع في الدلالة لانه دفع لها في بعض الموارد ودلالته ظنية وح فلا يلزم ترك القطعي بالظني بل ترك الظني بظني آخر ولا محذور فيه وبوجه آخر عام الكتاب وان كان قطعي

النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل منهما قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما فان قيل دلالة الخبر ايضا ظنية لاحتمال المجاز قلنا المراد القطعية في استغراق الافراد او بعضها ولا شك ان العام ظني في ذلك لاحتمال التخصيص في كل من الافراد بخلاف خبر الواحد فان قيل القول بالتخصيص مقتض لرجحان الخاص وهو ينافي التعادل قلنا ذلك بحسب الذات والرجحان انما هو بان الاصل اعمال الدليلين هذا وقد يجاب عن اصل الدليل بمنع ان القطعي لا يرتفع بالظني كيف والبراءة الاصلية قبل ورود السمع مقطوع بها وترتفع مع ورود الخبر الظني وما البحر مقطوع بطهارته ان القطعي اذا حصل في كوز ويرتفع مع اخبار العدل بالنجاسة ونحو ذلك واما الثاني فبان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص ولولاه لحكمنا بجوازه ايضا على ان بينهما مع قطع النظر عن الاجماع فرقا ظاهرا وهو ان التخصيص دفع عن بعض موارد العام والنسخ رفع للكل والاول اهون من الثاني ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي وقد يحتج على المنع بما اشتهر من قوله ع اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه واضربوا به عرض الحائط وبهذا استدل الشيخ في كتاب العدة على المنع من تخصيص الكتاب بالاحاد ولا يرد المتواتر لخروجه بالاجماع قلت قد يجاب عن ذلك بان المراد بالحديث الذي يجب عرضه على الكتاب ما يشك فيه اي لا يقطع ولا يظن كونه عنهم عليهم السلام وح فخروج المتواتر بل خبر العدل ايضا وهذا وان كان استفادته من المنطوق بعيدة الا انه يجب المصير اليه جمعا بين الادلة وقد استدل المص في الحاشية من قبل المانعين بدليل اخر وهو قوله تع فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب بيانه انه تع مدح المتبعين لاحسن القول وحصر الهداية فيهم وهو يدل على وجوب اتباعه ولا شك ان القران احسن من خبر الواحد فيجب اتباعه وطرح خبر الواحد اذا خالفه وفيه نظر اذ للخصم ان يقول الاحسن هو المجموع فيجب اتباعه فان قيل المستفاد من الاية ان الاحسن هو اتباع احد القولين او الاقوى لا المجموع قلنا تم كان الكلام في القول للجنس واحسن جنس القول هو اتباع المجموع لان الكتاب حين المضافة الى الخبر الواحد والمجموع احسن بالاضافة الى الكتاب وحده فان تحقق مخالفتان فلا يمكن اتباع المجموع قلنا اتباع المجموع يحصل بالتخصيص لان فيه اعمالهما فان قيل لا شك في طرح عموم الكتاب وهو غير اتباعه قلنا هو اتباع على الحط اعمال الدليلين حتى المجوزون بان خبر الواحد

وهو ظاهر وح يكون المستفاد من الاية

وان تقدم فبعد حضور العمل منسوخ وقبله مخصص وان تاخر فكالمقارن عند المحقق
والعلامة وناسخ عند المرتضى لنا تقديم العلم يوجب الغاء او نسخه وتقديمه المجوز
لاغير فهو اولى وليست الخصوصية كالعموم والمتاخر وصف البيانية وان جهل التاريخ
فكالاول واحتمال النسخ معلق على الاصل عدمه فلا يصلح للمعارضة

دليل كما بيناه سابقا وقد عارضه دليل اخر هو عموم الكتاب واعمال الدليلين ولو من وجه
اولى من الغاء احدهما ولا شك ان مع العمل بالعموم يلزم الغاء الخاص بالمرة بخلاف تقديم الخاص
فانه يوجب اعمالهما فيتعين لما تقدم احتج المفصلون بان خاص الخبر ظني وعام الكتاب قطعي
فلا يعارض الاول الثاني لاضمحلاله في مقابلته فيسقط اعتباره الا ان يضعف العام وهو عند
ابن ابان بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الكرخي بان يخصص لان
المخصص بالمنفصل عنده مجاز دون المتصل ومع ضعفه يرتفع مانع القطع ويصير ظنيا
فيجوز تخصيصه بالظني وفيه نظر لما عرفت من ان التخصيص في الدلالة وهي ظنية فلا تنافي
قطعية المتن احتج الواقفون بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من آخر كما بيناه فحصل
التعارض بينهما ولا مرجح فوجب الوقف والجواب ان المرجح للعمل بالخبر حاصل وهو اعمال
الدليلين فيجب المصير اليه اما المحقق فقد بنى قوله بالوقف على منع كون خبر الواحد دليلا
على الاطلاق نظرا الى ان الدلالة على حجيته اجماع الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه
دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به ونحن قد بينا حجيته على
الاطلاق فلا يتم ما ذكره ومما ذكرنا يظهر ان القول بجواز التخصيص مطلقا هو
الاقرب وانما اختار المص من التوقف كالمحقق غير واضح الوجه بعد اختياره العمل
بخبر الواحد مطلقا فتامل المقام فصل اذا تنافى العام والخاص وتعارضا بنحو
ما عليه الخ اذا ورد عام وخاص وتنافيا بان يكون العام بعمومه دالا على شمول الحكم
بجميع الافراد والخاص دالا على خروج بعض تلك الافراد فلا يخلو من ان يقترنا او يتقدم
العام او الخاص او يجهل التاريخ فهذه احتمالات اربعة لا مزيد عليها الاول ان يقترنا بان
يردا في زمان واحد والمشهور بين محققي الاصوليين بناء العام على الخاص ومعنى
بنائه عليه تخصيصه به وجعله بيانا لما المراد منه والمراد وذهب بعض الحنفية
الى ان حكمه حكم مجهول التاريخ فيكون العام معمولا به فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن
المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورد الخاص وهو قول ضعيف لا يلتفت اليه
الثاني ان يتقدم العام على الخاص وح فورود الخاص اما ان يكون بعد حضور وقت
العمل بالعام او قبله فان كان وروده بعد حضور وقت العمل بالعام كان الخاص
ناسخا لذلك القدر الذي تناوله الخاص من العام والعام منسوخا منه وذلك
القدر معمولا به في الافراد الباقية في المستقبل اتفاقا وانما لم يحمل على التخصيص لان
بيان المراد المتكلم من العام الواجب قبله وتاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع بخلاف

النسخ فانه وان كان بيانا الا انه بيان المتكلم بعد ذلك الوقت فلا يلزم المحذور المذكور
وان كان وروده قبل حضور وقت العمل بالعام فان جوزنا تاخير البيان عن وقت
الخطاب وهو الاصح عندنا على ما سنبينه انشاء الله تع كان مخصصا للعام وبيانا له
كالاول وان منعنا من تاخيره احتمل ان يكون نسخا وهو قول من جوز النسخ قبل حضور
وقت العمل واحتمل رده وهو قول من منع النسخ كذلك الثالث ان يتقدم الخاص على
العام وقد اختلف فيه فذهب المحقق والعلامة واكثر علماء الجمهور الى بناء العام على الخاص
وتخصيصه به واختاره المص كما اشعر به تصدير الدليل بقوله لنا وهو الحق وذهب السيد
المرتضى وابن زهرة ونقله المحقق عن الشيخ الى ان العام المتاخر ناسخ للخاص المتقدم قلت
ورود العام بعد الخاص قد يكون قبل حضور وقت العمل بالخاص وقد يكون بعده فان كان الاول
فالقائل بعدم جواز النسخ قبل حضور الوقت يلزمه القول بالتخصيص مثل ذلك والمرتضى قدس
سره ممن هذا مذهبه فيلزمه القول بالتخصيص فلا نزاع معه الا في القسم الثاني واما من قال يجوز
النسخ قبل حضور الوقت فالخلاف في التخصيص والنزاع معه مطلقا على التخصيص لنا تقديم
العام وابقاؤه على العموم يوجب الغاء الخاص وطرحه او نسخه ورفع حكمه الثابت وذلك مع
الابطال بالكلية واما تقديم الخاص فلا يوجب الا التجوز في العام وحمله على ما عدا مورد الخاص
من غير ان يكون هناك الغاء او رفع حكم ولا ريب ان ذلك هين بالنسبة الى ذينك المحذورين
لما فيه من اعمال الدليلين ولو بوجه وكان اولى بالترجيح من الغاء احدهما وطرحه بالكلية
فيجب المصير اليه لا يقال العمل بالعام يقتضي النسخ وهو تخصيص في الازمان كما اشرنا سابقا
وليس التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص لانا نقول مع حجيته
النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكاره او مجرد التسمية تخصيصا لا يقتضي
المساواة كيف والتخصيص قد بلغ في الشهرة حتى قيل ما من عام الا وقد خص وقد يستدل على المطلوب بان
عدم التخصيص المتقدم يوجب بطلان القاطع بالمحتمل والثاني باطل اما الاولى فلان دلالة
الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز ارادة الخصوص فاذا كان
الخاص منسوخا بالعام لزم ابطاله بالمحتمل واما الثانية فلان العقل يقضي بفساده اولا
وفيه نظر فانه انما يتم في بعض صور المعارضة وهو ما يكون الحكم فيه خاليا من جهة عموم
ليكون قطعي الدلالة اما لو كان له جهة عموم لم يتم كونه قطعيا فتامل احتج القائل بالنسخ بوجهين
الاول ان اللفظ العام في تناوله لاحاد ما دخل تحته يجري مجرى الالفاظ الخاصة في تناولها
لاحادها فان قوله اقتلوا المشركين بعد قوله لا تقتل زيدا المشرك بمنزلة قوله اقتل زيدا المشرك

وعمرو المشترك وهكذا الى ان يأتي على جميع الافراد وهو اختصار للتلك المطول ولا شك
ان الثاني ناسخ لما تقدم وكذا الاول لا انه في معناه والثاني ان التخصيص بيان للعام حيث انه
يبين ان الافراد منه ومن غيرها والبيان لا يتقدم على المبين والجواب عن الاول بالمنع من
تساويهما كيف ودخول زيد في الحكم في الاول من حيث العموم وفي الثاني من حيث التنصيص
عليه وليست النصوصية كالعموم فيصار الى التخصيص في الاول نظرا الى احتمال الذي يراد من
العام ما سوى زيد بقرينة سبق بيان حكمه وان يراد منه شموله النهي عنه ايضا فيكون ناسخا
فيتعارضان ويترجح التخصيص بانه دفع لا رفع ضد وهو اهون من النسخ المشتمل على الرفع
وبان التخصيص اغلب واكثر من النسخ والالحاق بالاغلب اولى وعن الثاني بانا نا اردت بعدم
تقدم البيان ان ذات ما هو بيان لا يتقدم على ذات ما هو مبين به فهم اذ لا استبعاد
في ان يكون كلام بيانا لما يرد من كلام آخر بعده وان اردت به انه مع وصف كونه بيانا لا يتقدم
فمسلم ولا يلزمنا فانا نقول ان وصف البيانية انما يحصل له بعد ورود العام المبين به وربما استدل
على ذلك بما روي عن ابن عباس انه قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث وظاهر ان العام اذا كان
متاخرا كان احدث فوجب الاخذ به والجواب ان الاخذ بالعام على تقدير كونه احدث اعم من
العمل به في جميع موارده او بعضها فيجب حمله على الثاني عند معارضة الخاص له جمعا بين ما
قلنا وبين هذا او نخصصه بما اذا كان المتاخر خاصا او مساويا لا مطلقا على ان قول ابن
عباس وحده ليس بحجة في ذلك الرابع ان يجهل التاريخ فلا يحصل علم بتقدم احدهما
والمشهور بين اصحابنا واكثر العامة انه يحكم حكم المقارن في وجوب بناء العام وتخصيصه عليه وقد
خالف في ذلك ابو حنيفة واصحابه فاوجبوا التوقف في مورد الخاص من العام حتى يظهر اما با
يعلم التاريخ او ليتبين ما يترجح به احدهما وكذا حكم المقارن عندهم كما اشرنا اليه لنا ان
المجهول لا يخرج من ان يكون مقدما او موخرا او مقارنا وقد اثبتنا تخصيص العام وبنا
على الخاص مع كل منها فعند الجهل يكون الحكم ايضا كذلك اذ لا يخرج حاله في الواقع عن
احدها فان قيل يحتمل ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وح فلا يكون مخصصا
والا لتاخر البيان عن وقت الحاجة كما اشرنا اليه بل يكون ناسخا فكيف يحكم بالبناء
مطلقا مع وجود هذا الاحتمال قلنا احتمال النسخ مشروط بورود الخاص بعد حضور
وقت العمل بخلاف احتمال التخصيص فانه مطلقا غير مشروط بشيء فمع جهل الحال لا يعلم
حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه حتى يدل الدليل على وجوده وظاهر ان المشروط عدم
عند عدم شرطه وح فلا يكون احتمال النسخ معارضا لاحتمال التخصيص كما يقال لنا

شيوع المثل المشهور فحصل الشك وجب التوقف قالوا لو فحص عن المحمول لمساواته وليس فليس قلنا الفرق
قائم للمثل وما قيل من ان اكثر اللغة مجازات يكذبه التتبع كما يصدق المثل القاضي بشرط
القطع بعدم المخصص والمعارض قلنا فيبطل العمل باكثر الادلة وافادة كثرة البحث والفحص
للمجتهد له تم والسند رجوعه بالاقوى متن

تعارض ما قلتم طبقا بطبق فنقول احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت
العمل فمع جهل التاريخ لا يعلم حصول الشرط والاصل عدمه حتى يدل الدليل على وجوده
ومنه يلزم نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد بينا سابقا في تضاعيف الكلام
ان التخصيص راجح على النسخ حتى لو تردد الامر بينهما كان التخصيص هو المقدم ولا يصار
الى النسخ الا مع انتفاء التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل كما عرفت وهو يقتضي
القول بالتخصيص اذا لم يدل على خلافه دليل ومنه يظهر ان الاشتراط انما هو في المصير الى
النسخ لا التخصيص وهو الحق ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته سهل عند اصحابنا فان
جهل التاريخ لا يتحقق الا في الاخبار واحتمال النسخ فيها انما هو في الاحاديث النبوية منها
وهي قليلة عندهم ولقد احسن السيد المرتضى رحمه الله حيث قال عند ذكر احتمال جهل
التاريخ فارتفاع العلم بتقدم احدهما او تاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ
نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقدير ذلك في الاخبار الاحاد
لا نقلها التي ربما عرض فيها هذا ولامن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه
كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير ثم قال والذي يقوى في
نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف على البيان والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل
باحدهما انتهى كلامه وبنا التوقف على مذهبه واضح لكونه يرى الخاص بين كونه مخصصا
او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف فيه اما على ما بيناه فلا مجال للتوقف فيه فتامل
المقام فانه من الابحاث العظام . فصل لا يبادر الى العمل بالعموم قبل ظن عدم المخصص
بالفحص عنه لا باصالة عدمه لنا هل يجوز العمل بعموم اللفظ والمبادرة اليه قبل البحث
عن المخصص والاستقصاء في طلبه بحيث يحصل له الظن بعدم المخصص فيكفي فيه الظن
الحاصل من اصالة عدم المخصص فيتمسك به ابتداء من غير فحص الا ان يظهر المعارض ام
لا يجوز العمل الا بعد الفحص والاستقصاء في الطلب ولا يكفي فيه الظن الحاصل من اصالة
العدم ذهب العلامة في النهاية وجماعة من علمائنا وبعض علماء العامة الى الثاني وذهب
العلامة في التهذيب الى الاول وعليه بعض العامة كابي بكر الصيرفي والبيضاوي هذا
هو تحرير النزاع على ما هو المشهور بين الاصوليين لكن الحاجبي ادعى الاجماع على عدم
جواز العمل بالعموم قبل الفحص عن المخصص وذكر ان الخلاف انما هو في قدر الفحص فقيل
يجب حتى يحصل ظن غالب بعدم المخصص وقيل يجب الى ان يحصل القطع وظاهر
ان الصيرفي في جواز العمل بالعموم ابتداء ما لم يظهر له دلالة على المخصص فهو يجوز العمل به



بل الفحص فاين الاجماع والاصح وفاقا للمص في الموضعين ان المبادرة الى العمل بالعموم
قبل الفحص عن المخصص غير جايزة ويكفي في الجواز الفحص حتى يحصل الظن الغالب بانتفا
المخصص من غير حاجة الى القطع واعلم ان النزاع ليس مختصا بمسئلة العموم والخصوص
بل كل دليل مع معارضه يجري فيه ذلك ايضا اذ كل دليل يمكن ان يكون له معارض فهو
انما يكون دليلا بشرط السلامة عن المعارض فيجب الفحص بنا على وجوب الفحص لان
العام المخصص كثير حتى ان قولهم ما من عام الا وقد خص وصار مثلا دايرا على الالسن وح
فالدلالة على العموم معارضة باحتمال المخصص فحصل الشك في كون هذا العام مخصصا او لا
وصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث و
التفتيش فوجب الفحص عن المخصص حتى يحصل الظن بعدمه فيعمل به واصالة العدم
بعد وقوع مثل ذلك كثيرا مضمحل وايضا العموم انما يكون دليلا بشرط انتفا المخصص
واذا لم يظهر لم يتحقق الشرط ولا اكتفا بالظن لان القطع لا سبيل اليه على البا وغا
الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر
العمومات قالوا لو وجب الفحص عن المخصص بحيث لا يجوز التمسك بالعموم لا بعد
طلبه لوجب الفحص عن المجوز بحيث لا يحمل اللفظ على الحقيقة الا بعد طلب المجاز
والتالي باطل اما الاولى فلان عدم جواز التمسك بالعموم قبل الطلب ليس الا لاجل
الاحتراز عن الخطا المحتمل وهذا المعنى قايم في التمسك بحقيقة اللفظ فيهما متساويان
فيه واما الثانية فلانهم يحملون الالفاظ على حقايقها من غير بحث عن انه هل وجد ما
يوجب العدول عنها الى المجاز انها اولا والجواب بمنع الملازمة وابدا الفرق فان
شيوع قولهم ما من عام الا وقد خص اوجب الشك في ان هذا العام مخصص او لا بل
ربما اورث ظنا بتخصيصه لكونه الاغلب فيجب الفحص بخلاف المجاز فانه ليس بهذه
المثابة فلا يجب الفحص عنه فان قالوا المجاز كثير في اللغة حتى صار قولهم اكثر اللغة
مجاز مثلا فلا فرق بينهما قلنا هذا باطل فان من تتبع اللغة حصل له ظن قوي
بان اكثرها حقايق وان هذا القول كذب كما يحصل الجزم للمتتبع بان اكثر العمومات
مخصصة وان المثل المذكور صدق واشد كلا الفاضل على اشتراط القطع بان المسئلة ان
كانت مما كثر المجتهدون فيها ولم يطلعوا على مخصص او معارض فالعادة قاضية
بحصول القطع بعدم المخصص والمعارض اذ لو كان احدهما لوجد وان كانت مما بحث
فيها المجتهد وكثر بحثه عنها فانه بعد الفحص والبحث يحصل له القطع بعدم المعارض

لا مشترك لفظي ولا معنوي ومن ثم لم يحملوه عليه الا مع تعذر المتصل وقوله تعالى
الا اتباع الظن والا قيلا سلاما سلاما ونحوهما غير دال على الحقيقة وفيه نظر متين

والمخصص اذ لو كان الحكم التصبح عليه دليل يحصل به الاطلاع على ذلك وحيث انه بحث
ولم يعثر بدليل التخصيص وجب القطع بعدمه والجواب منع كون كثرة بحث المجتهد
مع عدم الوجدان وفحص المجتهد يوجب القطع والسند ان المجتهد كثيرا ما يرجع عن
العموم والدليل مع كثرة بحث المجتهد عنه ومع كثرة فحصه بسبب وجدانه الكبرى
الذي هو المخصص والمعارض فاين القطع ثم انا لو سلمنا ان المخصص لا يشذ عن جميع العلما
فمن اين لكم الجميع ومن اين عرفتم انه بلغه كلام جميعهم فلعل واحدا منهم تنبه لدليل
ولم يكتبه في تصنيف فلم يبلغ اليه وبالجملة انتفا القطع ظ فصل الاستثنا
في المنقطع مجاز الخ هذا اوان البحث عن المخصصات المتصلة فمنها الاستثنا
وهو قد يكون متصلا وذلك فيما اذا كان المستثنى بعضا من المستثنى منه وقد يكون
منقطعا وذلك فيما ليس كذلك وقد نبهنا سابقا على ان المنقطع لا يدخل في المخصصات
لعدم اخراجه شيئا من المسميات اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف في صحة الاستثنا
المنقطع لغة انما الخلاف في كونه حقيقة فيه او مجازا فعلى الاول فهل هو متواطئ مقول
على القسمين باعتبار امر مشترك بينهما او لا وذهب المص واكثر المحققين الى ان الاستثنا
حقيقة في المتصل فقط واما في المنقطع فمجاز وليس بحقيقة ليكون مشتركا لفظيا او
معنويا وهذا هو الحق وذهب بعض الى انه حقيقة واشتراكه لفظي بينهما وذهب بعض الى
الاشتراك معنوي وعلى الاول فيعرف بانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا غير الصفة
او احد اخواتها فالاخراج يشمل المخصصات كلها ويخرج الاستثنا المنقطع وبالا غير
الصفة يخرج ما عدا الاستثنا وبغير الصفة يخرج لو كان فيهما الهة الا الله وقول نفي شيء
وهو مما اذا قال الله سبحانه اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول الا زيدا المشرك فان قلنا
بان هذا من الاستثنا فلا اشكال وان قلنا بعدمه فلا بد من اضافة قولنا من متكلم و
احد الى التعريف ليخرج مثله واعلم ان كلام القوم منه ما يدل على الخلاف في كون
الاستثنا في المنقطع حقيقة او مجازا انما هو في صيغ الاستثنا لا في لفظه على ان يكون
الخلاف في ان صيغتها اذا وقعت في الكلام مجردة عن القراين فهل تحمل على المنقطع ام لا
والاول الدلايل المذكورة في الكتاب يدل عليه ظاهرا او كلام الفخري في بعض مواضع
المحصول ينطق به وهو الاولى فان لفظ الاستثنا مجاز لغوي حقيقة عرفية بالاتفاق
وفي كلام بعضهم ما يدل على ان الخلاف في لفظه حيث قال انه من ثبت العناد لم فيه
وصولي الا في المتصل فيكون في المنقطع مجازا وهو بعيد اذ لا فايدة في البحث عن مثله

ثم ان الاستثنا المنقطع وان كان من غير الجنس الا ان صحته مشروطة بان يكون فى
المستثنى مخالفة للمستثنى منه باحد وجهين اما فى الاثبات والنفى كقولك جاءنى القوم
الا حمارا او كون المستثنى نفسه حكما مخالفا للمستثنى منه كقولك ما زاد الا ما نقص
ولهذا لا يصح ان يقال جاءنى القوم الا ان الشمس طالعة لعدم المخالفة لشىء من الوجهين
وانما قلنا ان الاستثنا حقيقة فى المتصل فقط لتبادره الى الفهم عند الحكم بلا قرينة
فيه ومن هنا كان علماء الامصار يجتهدون فى حمله على المتصل ولا يحملونه على المنقطع
الا مع تعذر الحمل عليه حتى انهم قالوا ان قول القايل له على مائة درهم الا ثوب معناه
الا قيمة ثوب ليرجع الى المتصل ونحو ذلك مما يدل على انه حقيقة فيه دون المنقطع
اذ لو كان حقيقة فيه ايضا لما خالفوا الظاهر لاجل الحمل على المتصل فيحمل عليه احتج القايل
بان الاستثنا حقيقة فى المنقطع ايضا بانه قد استعمل فيه بلا قرينة والاصل فى الاطلاق
الحقيقة اما الاولى فلوروده فى الكتاب العزيز فى مواضع عديدة منها قوله تع لا
يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما فان السلام ليس من جنس اللغو ومنها
قوله تع فسجد الملئكة كلهم اجمعون الا ابليس وليس منهم وكذا قوله تع ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة ونحو ذلك من الايات التى استعمل فيها الاستثنا
منقطعا فيكون الاستثنا اى صيغته حقيقة فى المنقطع ايضا واجابوا عن ذلك بانه انما
ذكر فيه على مطلق استعمال الاستثنا فى المنقطع وهو مما لا خلاف فيه انما الخلاف
فى كونه حقيقة او مجازا والاستعمال اعم من ذلك فلا يدل عليه وفيه نظر فان الاصل
فى الاطلاق الحقيقة وهو يدل على مطلوب الخصم لا يقال لو كونه حقيقة فيه يستلزم الاشتراك
وهو مرجوح فيما يستلزم التخلف عن الاصل لانا نقول ذلك يؤدى الى عدم الوثوق باشتراك
شىء من الالفاظ من مجرد استعمالها فى اكثر من شىء واحد بلا قرينة الا ان ينصوا على اشتراكها
اشتراكها لكن الجواب مد ظله فى الحاشية ثم قال بعد وهو كما ترى وذلك اشارة الى
ضعف الجواب فان الدليل قد دل على تقديم المجاز على الاشتراك اذا تعارضا فلا يكون
عدم حصول العلم باشتراك شىء من الالفاظ من مجرد استعمالها بلا قرينة محذورا اقول
ان فيه شيئا نبهنا عليه فى مبحث الاشتراك هذا واجيب عن الاول والثانى والرابع بانه
ليس من الاستثنا ولهذا فسره البصريون بقولهم لكن اثباتا الظن ونحوه واما الثالث
فيمنع كون ابليس من الملئكة وبتقدير التسليم نقول ان الاستثنا انما كان من الماموريين
فكانه قال فسجد المامورون الا ابليس ولا شك انه كان مامورا بالسجود كالملائكة

لا لما روي من تعيين التكفير مع امكانه بالاستثناء اذ لم يثبت الرواية
عندنا قالوا جوز ابن عباس الى شهر قلنا اراد اظهار ما نوي اولا متن
لم يثبت و

فتامل مد ظله ويشترط الاتصال ولو حكما للزوم جهالة مثل البيع والموجر ونحوهما
ولالغاية استثنا المقر عشرة دراهم بعد مدة الخ يشترط فى صحة الاستثنا اتصال
المستثنى منه بالمستثنى منه حقيقة او حكما كالقطع بتنفس او سعال او بلع ريق ونحوها
مما لا يخرج الكلام عن قابلية الاتصال واحترزنا بقولنا عرفا عما لو طال الكلام فان طوله
غير مانع من تاثير الاستثنا الاثر مع ذلك متصل وقيل يصح الاستثنا مطلقا وقيل الى
شهر وقيل الى سنة وقيل يصح الانفصال فى كتاب الله تع فقط وهو مذهب جماعة من فقهاء
العامة قيل الباعث لهم على هذا احتمال تخيلوه من قول بعض الاشاعرة ان الكلام الازلى
واحد والترتيب فى جهات الوصول لعلو تاخر الاستثنا فذاك فى الشاه والفهم لا فى الكلام
نفسه وفساد هذا القول لا ظهر ان يبين لنا انه لو لم يتصل بما قبله لم يعد اصلا فكيف
يكون متعلقا بالكلام المتقدم لان اهل اللغة لا يعدون ما يفصل عن الكلام مستثنا
كما لا يعدون ما تقدمه كذلك فلو جاز للاحيان يخالف فى المتاخر فيسميه استثنا
جاز لغيره ان يخالف فى المتقدم فيسميه مستثنا وهو باطل ولنا ايضا انه لو لم يشترط الاتصال
للزم ان لا يصح شىء من العقود كالبيع والاجارة ونحوهما لان كل عقد يقع عليه البيع يحتمل ان
هو المبيع بل بعضه حيث انه يجوز استثنا شىء منه متراخيا بعد ذلك فيحصل الجهالة بالمبيع
والموجر والجهالة فى مثلها مبطلة للعقد وايضا يلزم ان لا يحصل العلم بصدق شىء ولا كذبه
لجواز ورود الاستثنا عليه فيصرفه عن ظاهره بل ذلك يؤدى الى ان لا يفهم من الكلام
شىء اصلا ولا من النص اذا اخبر عن نفسه ولا من اخبار الله تع لانا لا نامن ان ياتى بعد
ذلك باستثنا يدل على انه اراد بعض ما يتناوله اللفظ الاول وذلك فاسد ولنا ايضا ان
انعقاد الاجماع على الغاء استثنا من اقر بعشرة ثم بعد مدة استثنى درهما ولو جاز تاخيره لما
حكم بالغاية واستدل بعضهم على اشتراط الاتصال بما روي عن النبى صلعم انه قال من حلف على
شىء ثم راى غيره خيرا منه فليفعل بره وليكفر يمينه ووجه الاستدلال انه اوجب التكفير معينا
ولو جاز تاخير الاستثنا لما اوجبه معينا بل قال فليستثن ولجعل الاستثنا معينا مبنى
الدين على التخفيف لقوله تع يريد الله ان يخفف عنكم ولان الاستثنا اخف من التكفير ولا
حنث معه ولا اقل من ان يخير بين التكفير وبين الاستثنا ولا يقتصر فقط فلما لم يقل عرف ذلك
ولا هذا على ان تاخير الاستثنا غير جائز وان الاتصال شرط ورد هذا الدليل بان هذه الرواية
غير ثابتة عندنا وانما هى رواية رواها بعض العامة فلا يصح هنا الاستدلال بها على انه على

واتفاق الفقها على الواحد بعد عشر الا تسعة والكلام جملة واحدة فلا
انكار بعد اقرار واستحسان للمثال المصنوع كاستحسان له والحمد والحمد
الى عشرة منه

تقدير التسليم يمكن ان يكون مراد النبي صـ بيان ان ما هو الا كثر ثوابا يحمل الامر لتأنيث طلب الاستحباب
كذا في الحاشية ثم قال متظلة بعد ذلك وفيه ما فيه وكان وجه ان حمل الامر على الندب جائز
الظاهر الامر وايضا الانحصار في التكفير وحده ظ فانه هو الواجب فقط ويبقى على الاول
شيء وهو انه عدم صحة الرواية عندنا لا يوجب عدم الزام الخصم بها فان المخالف في ذلك عامة
من العامة وليس من اصحابنا كما هو ظ فيصح اسكات الخصم بها وفيه ان ذلك من
التشهير هذا ويمكن الاستدلال على المطلوب بانه لو لم يشترط الاتصال لم يكن هنا حانثا احد
بيمينه لانه يستثني فيما بعد فيخرج عن يمينه من ان يكون منعقدا فتامل وقد استدل زمانه
الخصم على جواز تأخير الاستثنا بان ابن عباس جوزه الى شهر وهو عربي عريف باللغة قوله
متبع قلنا لم يثبت ذلك عن ابن عباس بنقل صحيح ولا يليق مثل ذلك بمنصبه ولو
سلم ثبوته يمكن ان يقول اراد بجواز التأخير جوازه في اللفظ مع كونه متصلا في
النية بان يكون وقت الكلام في نيته الاستثنا لكنه بعد شهر اظهر نيته وتلفظ به فانه
يصح منه ذلك بانه فيما بينه وبين الله تع او انه اراد بجواز تأخيره لمن حجر جواز تأخير
الاستثنا المأمور به في قوله تع ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله فان الكلام في
في قوة انه متى قلت اني فاعل ذلك غدا فقل ان شا الله فالمكلف مأمور بهذا
القول وح فلو قال اني فاعل ذلك غدا ولم يقل ان شاء الله واخر لحد شهر ثم تكلم بالعبارة
وقال اني فاعل ذلك ان شا الله خرج عن عهدة الامر وامتثل به ومثل هذا الانواع فبهذا
منصب ابن عباس اجل من ان ينسب اليه مثل هذه الاشيا الفاسدة بل يحمل كلامه على
ما قلناه واستدلوا ايضا بقوله عم حين سأله اليهود عن لبث اصحاب الكهف غدا اجيبكم
فتاخر الوحي تسعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا
الله فقال عليه السلم ان شا الله صادقا اياه الى قوله غدا اجيبكم انا الكلام سوالعود
اليه ذلك وقيل لمط والجواب المنع منصرف الى قوله عليه السلم غدا اجيبكم وانما المراد
ان شا اي اعلق كلما اقول لك اني فاعل ذلك عدا بمشية الله تع فان قرينة المقام شاهد عدل
على ذلك او ان المراد اذكر ان شا الله اذا نسي ذكر هذه الكلمة واعلم ان الكلام وان كان في
الاستثنا وهذا شرط الا ان الشرط في معنى الاستثنا او انه يرجع اليه على وجه فتامل
متظلة فصل الاستثنا المستغرق لغو اتفاقا والاكثر على جواز الاكثر من
الباقي فضلا عن مساويه وقيل بالمنع مطلقا في العدد خاصة وقيل مطلقا التاوله
هو له تع الا من اتبعك من الغاوين الخ الاستثنا المستغرق والمراد به ما كان

احد — زمانه — الله

مساويا

مساويا للمستثنى منه او اكثر منه نحو له علي عشرة الا عشرة او له علي عشرة الا اثني عشر
بط بالاتفاق فيلزم المقر في الصورتين تمام العشرة ويكون الاستثنا منه لغوا واختلفوا
في ان المستثنى هل يجوز ان يكون اقل منه فذهب الاستاد المص متظلة والمحققون
من الاصوليين الى جواز الاستثناء الاكثر مما بقي من المستثنى منه ويلزمه
القول بجواز استثنا المساوي لا بقي بطريق اولى وهذا معنى قوله فضلا عن
المساوي وذهب الحنابلة الى انه لا يجوز ان يكون اكثر مما بقي من المستثنى منه ويجوز
ان يكون مساويا له وذهب القاضي الى انه لا يجوز استثنا الاكثر ولا المساوي
بل يجب ان يكون المستثنى اقل مما بقي من المستثنى منه وهذان المذهبان يعمان في
المنع العدد وغيره وقيل لا يجوز ذلك في العدد ويجوز في غيره فهي اكثر من تسعة الا
انهما لو ان كان العالم فيهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد
يقبح استثناؤها عادة فلا يجوز له علي مائة الا تسعة وتسعين ونصفا وفيه قوة
لنا على الجواز وجهان الاول قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من
الغاوين وبيانه من هنا بانه لان الغاوين كلهم متبعو الشيطان فيكون قد استثنى
في الآية الغاوين من العباد وهم اكثر العباد لقوله تع وما اكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين فانه في قوة اكثر الناس ليس بمؤمن لان السالبة المحصلة تلازم الموجبة
المعدولة عند وجود الموضوع واذا ثبت جواز الاستثنا الاكثر ثبت جواز استثناء
المساوي بطريق اولى فان قلت هذا الاستدلال مردود لان الاستثنا هنا منقطع فان
العباد المضاف اليه تع هم المؤمنون اذ الاضافة للتشريف للمضاف فالمستثنى غير
المستثنى منه سلمنا ان المراد العباد مطلقا لكن لا نم ان الغاوين اكثرهم فان من
العباد الملائكة والجن والانس وكل الغاوين اقل من الملائكة ثم لنا اما الجواب عن
الاول فنقول الاستثنا المنقطع قد عرفت سابقا ان الكلام لا يحمل عليه الا مع تعذر
المتصل والاضافة لا تصلح قرينة لذلك لان كونها للتشريف ام زائد على الاضافة
والاصل عدمه واما عن الثاني فلان المراد من العباد هنا بنو ادم فقط كما صرح
به المفسرون فلا اشكال هذا هو تقرير الدليل على الوجه الصحيح والمشهور في
تقريره ضم قوله تع فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين الى الاية
السابقة اعني قوله تع ليظهر لاغوينهم اجمعين منهما اقل من نصف الاخر وهو ظ الفساد بل
يستلزم مذهب القاضي القائل بوجوب كون المستثنى اقل من النصف بل ومذهب الحنابلة ايضا

اكثر مما بقي من المستثنى منه اولا وعلى الثاني فهل يجوز ان يكون مساويا له او يجب ان يكون

يلزم منا بحد ... استثنا الغاوين ... يتقدم على تقدير يكون المستثنى كما ... من المخلصين ... على تقدير ... بقي من المستثنى منه ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا ... وتقرير انه قد استثنى الغاوين من المخلصين في قوله ان عبادي ليس لك الاية وبالعكس في قوله تع فبعزتك لاغوينهم اجمعين الاية فلو اشترط في المستثنى ان يكون

لان المستثنى هنا لو كان مساويا للنصف المستثنى منه لزم ان يكون كل منهما مساويا للنصف الاخر حيث ان كلا منهما وقد وقع مستثنى ان يكون احدهما اكثر و تم المط فذا حاصل
اشد لالهم وفساده اوضح من ان يوضح فانه لو كان كما قالوا لم يكن الاستثنا متصلا بل كان منقطعا لتغاير جنس المخلصين والغاوين فاستثنا احدهما من الاخر منقطعا وهو خارج عن محل النزاع لا يقال يتم الاستدلال بذلك اذا كان المستثنى منه العباد لانه في الاية الاولى قد استثنى الغاوين من العباد وفي الثانية المخلصين من العباد فان كان المخلصون اقل من نصف العباد كان الغاوون اكثر وقد ثبت استثناؤه فيجوز استثنا الاكثر وان كان مساويا للنصف ثبت استثنا المساوي لانا نقول هذا موقوف على ان لا واسطة بين الغاوين والمخلصين وهو غلط فان غير الغاوين قد يكون مخلصا و ح فنقول يجوز ان يكون المستثنى في الاية الاولى اعني الغاوين اقل مما بقي من المستثنى منه اعني المخلصين والواسطة وفي الثانية يكون المستثنى اعني المخلصين اقل مما بقي اعني الغاوين والواسطة فاين الدليل على ما ادعوه الثاني ان علما الامصار في جميع الاعصار اتفقوا على ان من قال له علي عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد ولو لم يكن هذا الاستثنا صحيحا لما اتفقوا على ذلك بل كان ينبغي ان يحكموا بلزوم العشرة والغا الاستثنا ولم يقل احد بذلك فدل هذا على جواز استثنا الاكثر ولان الاستثنا اذا كان تخصيص الكلام الاول فكما يجوز ان يخص اللفظ ويخرج من الاكثر فكذلك حكم الاستثنا ولان مرجع الاستثنا ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ولا فرق بين ان يخرج الاكثر والاقل في انه على حد واحد وانت بعد ملاحظة ما تقدم من احوال التخصيص لا يخفى عليك ما في هذه الادلة فتامل ويمكن الاستدلال على استثنا المساوي بقوله تع قم الليل الا قليلا نصفه فان قوله نصفه بدل من قليلا بدل الكل فيكون الكلام في قوة قولك قم الليل الا نصفه وهو المساوي ويدل على بقي من المستثنى منه استدل الخصم بوجهين الاول ان الاستثنا لما كان خلاف الاصل حيث انه انكار بعد اقرار فيجب طرح العمل به لكن لما كان الاقل في معرض النسيان وان المقر قد ينسى ذلك في اول الاقرار لقلته وعدم الالتفات اليه فاذا تذكر فلا بد من ان يتمكن من استدراكه لئلا يضيع عليه فجوز الاستثنا في الاقل واما المساوي والاكثر فلبعدهما عن النسيان لكثرة الالتفات اليهما لم يصح الاستثنا فيهما لوجود مقتضي المنع وعدم ذلك المانع والجواب انا لا نم ان الاستثنا انكار بعد اقرار كما زعمتم لانا نحصل ان الاستثنا اسناد الى الباقي بعد الاخراج

فيكون غيره

والرابع فتعين الاول وللثاني لزوم كذب ما هو صدق قطعا وللامتناع عن ارادة احدهما لكن الاقرار بسبعة وللثالث بطلان الاولين بام فتعين ويدفع لسبق الاخراج الاسناد وفيه كلام متين

فيكون بمنزلة الجملة الواحدة المشتملة على حكم واحد سلمنا انه خلاف الاصل لكن الدليل على وجوب اتباعه متبع وان كان خلاف الاصل الثاني ان القائل اذا قال له علي عشرة الا تسعة وثلث ونصف عد كلامه مستهجنا ركيكا كما في عرف اللغة وليس ذلك الا لاستثنا الاكثر فيكون غير صحيح والجواب ان استهجانه لا يدل على عدم صحته فان الاستهجان قد كان استهجان قول القائل له علي واحد وواحد الى عشرة مع انه صحيح بالاتفاق وانما سبب الاستهجان فيه اشتماله على تطويل ممل بلا طائل يمكن اداؤه بعبارة اخصر من تلك العبارة كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان وجه الاستهجان فيه اشتماله على استثنا كثرة يتعجبه فالاستثنا فيها كما تقدم فلا يلزم الاستهجان في غيرهم مد ظله هل المراد بعشرة في له علي عشرة الا ثلثة معناها وقيل والاقرب الى الجودة وقيل لها اسمان مفرد ومركب للاول لزوم الاستغراق والتسم في اثبات الحاد الاضعها والقطع بارادة نصف كلها لبطل الثاني ولزوم الخروج عن قانون اللغة وعود الضمير الى جز الاسم فيطل الثالث الح اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثنا حيث انه يجب الظ تناقض فان قولك له علي عشرة الا ثلثة متضمن لاثبات الثلث في ضمن العشرة ونفيها صريحا ولا شك ان الا في انهما لا يصدقان معا والمتناقض لا يجوز في الكلام فضلا عن كلام الله فقيل ان المراد بالعشرة في ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثنا وبعد الاخراج اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا الى السبعة فقط وليس فيه حكمان بل حكم واحد بالاثبات ولا نفي اصلا فلا تناقض اصلا لانه انما يكون بالنفي والاثبات وهذا هو مختار العلامة واكثر المتاخرين من الاصوليين كالحاجبي وغيره وقيل ان المراد بالعشرة سبعة وحرف الاستثنا قرينة دالة على ان المراد من العشرة معناها المجازي اعني السبعة اطلاقا للكل على الجزء وهذا مذهب الاكثر وعليه صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم العشرة في السبعة مجاز والا قرينة المجاز فهو كالتخصيص بالمستقل وقيل ان مجموع قولنا الا ثلثة بمعنى السبعة على ان يكون للسبعة اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة والحاصل ان ارادة العشرة والاسناد اليها بتمامها موجب للتناقض كما هو ظ فلا بد من القول بعدم ارادة العشرة او بعدم الاسناد اليها وعلى الاول فاما ان يراد منها السبعة فيكون الا قرينة على ذلك وهو مذهب الاكثر ولم يرد منها سبعة مع كون السبعة مرادة فتكون السبعة مرادة من التركيب وهو مذهب القاضي وعلى الثاني وهو ان يراد بالعشرة تمام معناها من غير اسناد وانما الاسناد للباقي بعد اخراج الثلثة وهو المختار عند المتاخرين ولم نعرف اختيار المصنف من هذه الثلثة وكانه متوقف في ذلك وحيث ان رفع التناقض انما يحصل باحد الوجوه الثلثة وكان تعيين احدها انما يكون بابطال القولين الاخرين كان لم يشتغل كل

هذا القول هو معناها حقيقة اعني مجموع الاحاد المتناولة للسبعة والثلاثة

واحد من اصحاب الاقوال الثلثة على ابطال القولين الاخرين ليتم ما ذهب اليه فاستدل اصحاب
القول الاول على بطلان الثاني بوجهين الاول انه لو اريد من العشرة سبعة للزم ان يراد من
الجارية في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها وذلك باطل لاستلزامه كون الاستثناء مستغرقا
او التسلسل وذلك لان المراد من الجارية على ذلك التقدير اما نصف كلها فيكون ذلك
استثناء من النصف وهو الاستثناء المستغرق المتقدم بطلانه واما ما بقي بعد اخراج النصف
وح فيكون الا نصفها استثناء من النصف فيكون المراد بالنصف المستثنى منه الربع
لانه الباقي بعد اخراج النصف من النصف واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد
بالربع المستثنى منه الثمن لانه الباقي بعد اخراج النصف من الربع واذا كان المراد بالربع
الثمن فيكون الا نصفها استثناء من الثمن فيكون المراد بالثمن المستثنى منه نصف الثمن هكذا
الى ما لا نهاية له وهو التسلسل الثاني انا نعلم قطعا ان الضمير في قولهم اشتريت الجارية الا
نصفها راجع الى الجارية بكمالها وان المراد لا نصف كلها وهو ظ فان المراد من الجارية التي
هي مرجع الضمير كلها لا نصفها كما يدعون واستدلوا على ابطال القول الثالث بوجهين
ايضا الاول ان كون المجموع اعني عشرة الا ثلثة اسما للسبعة غير مستقيم لانه خارج عن
قانون اللغة فان المعهود من لغة العرب ان الاسم اذا كان مركبا من ثلثة الفاظ لا بد وان
لا يكون الجزء الاول منه معربا بحسب العوامل بل محكيا على اعرابه الاصلي في ثابت قرناها
وبرق نحره او يكون مضافا كما في ابي عبد الله واما اذا كان معربا غير مضاف كما في عشرة
الا ثلثة حيث ان العشرة معربة بحسب العوامل فغير موجود في لغتهم كما هو مجزوم به لمن
تتبع كلامهم وسياتي تحقيق الكلام في ذلك ان شاء الله تع الثاني ان الضمير في قولهم
اشتريت الجارية الا نصفها عائد الى الجارية ولو كان المجموع اسما للسبعة كما زعمتم لزم
ان يعود الضمير الى جزء الاسم وهو باطل لان ما يعود اليه الضمير يجب ان يكون اسما لان الكناية
بالضمير من خواص الاسم وجزء الاسم ليس باسم لانه غير دال على معنى وكل اسم فهو دال
على معنى فبطل ما زعمتم من كون المجموع اسما للسبعة وقد يقال ان صاحب هذا المذهب
يمنع كون الضمير راجعا الى الجارية لانه لما كان المجموع اسما واحدا فليس فيه ضمير ولا
مرجع ضمير وانما فيه صورة ضمير اذ هو بمنزلة اصبع و[illegible] الذي لا دلالة فيه على
شيء فلا يلزم هذا المحذور وقد توهم العلامة الشيرازي في شرح مختصر الحاجبي ان الضمير
اذا كان الاسم يصح عوده الى جزء اخر من ذلك الاسم كما في زيد ابوه قائم اذا سمي به شخص
فان الضمير فيه راجع الى زيد ولا محذور في ذلك انما الممتنع عود الضمير الذي ليس بجزء الى

الجزء فقصد بطل تقريره صاحب هذا المذهب وهو فاسد وان ما هو جزء من الاسم ليس بضمير و
انما هو صورة الضمير فيمتنع رجوعه الى شيء مطلقا ثم انه ابطل القول الثاني والثالث
برابع في تقديره ثلثة لا يحتاج الى ابطاله بتعين المذهب الاول في تقدير الثلثة [illegible]
في الاستثناء واحتج صاحب القول الثاني بوجهين الاول انه لو كان المراد العشرة بكمالها لزم
الكذب مثل قوله تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لانه على ما زعمتم يكون الالف
بتمامها مرادة وح يلزم اثبات لبث الخمسين ونفيه وذلك تناقض فيلزم كذبه مع انه
صادق قطعا فتعين ان يكون المراد من الالف ما بقي بعد اخراج الخمسين والاستثناء قرينة
على ذلك وهو المط الثاني ان من قال له علي عشرة الا ثلثة فاما ان يريد من العشرة كمالها
او السبعة لانه ليس بمهمل فلا مناص عن ارادة احديهما قطعا لكن الاول باطل لانا نعلم انه
ما اقر الا بسبعة وان الحاكم لا يلزمه الا بها وهو ظ فتعين ان المراد من العشرة سبعة والا قرينة عليه
وهو المط واما صاحب القول الثالث وهو القائل بان المركب اسم للسبعة فقد استدل عليه
بانه اذا بطل القول الاول بدليل الثاني والقول الثاني بدليل الاول تعين ان يكون المجموع
اسما للسبعة وهو المراد واجاب اصحاب القول الاول عن دليلي الثاني والثالث اما عن الدليل
الاول للثاني فبمنع الملازمة وانما نقول ان الاخراج سابق على الاسناد على ان يكون
الاخراج بعض مسميات الشيء ولا ثم اسناد الى الباقي فلا يلزم التناقض لانه ليس هناك الا
اسناد واحد الى ما بقي بعد اخراج الخمسين واما عن الدليل الثاني فبان كون المراد من
العشرة كمالها لا ينافي كون الاقرار بسبعة لان الاقرار بسبعة انما هو لان الاقرار انما يحكم
به باعتبار الاسناد الا بعد اخراج الثلثة لا لان المراد بالعشرة سبعة ومنه يعلم حال دليل
الثالث وفي هذا الجواب نظر فانه يقتضي عدم لزوم شيء على من قال ليس علي شيء الا خمسة
حيث انه يقتضي اخراج الخمسة اولا ثم اسناد النفي الى الباقي من غير تعرض لثبوت الخمسة
بل يلزم عدم افادة كلمة التوحيد لتضمنها اخراجه تع اولا ثم اسناد النفي الى الباقي
فلا يستفاد منها الا نفي ما سواه واما ثبوت الالهية له تع فلا لعدم وجود حكم
هو مقتضى هذا المذهب والحاصل انه لا ينطبق على ما هو الحق من ان الاستثناء من
النفي اثبات لان هذا القائل يقول انه ليس هناك الا حكم واحد على الباقي بعد الاخراج
ولا ينطبق على ما هو المشهور من ان الاستثناء من الاثبات نفي فان القائل له علي عشرة الا
ثلثة على هذا لم يسند الا الى ما بقي بعد اخراج الثلثة من غير تعرض لنفي الثلثة بوجه
نعم ينطبق على مذهب الحنفية القائلة بان الاستثناء من النفي لا يدل على الاثبات بل هو

البكر برودفع بالمنع والمحنه للتطويل مع امكان الاكل في الجميع والثاني لم يرجع الى الجلد فايته الفتق والثانية كالسكوت ودفع بصرف الدليل والكل كالواحد والثالث تحسن الاستفهام واصل الاشتراك الحقيقه ودفع برفع الاحتمال وموجوحية الا ماش

مسكوت عنه وقيل معنى القول به ممن ذكر مذهبهم كالعلامة من اصحابنا والحاجبي من العامة والمحققين ان عشرة اخرجت منها ثلاثة مجاز في السبعة فان العشرة ليست سبعة حقيقة بوجه من الوجوه كما هو ظاهر ونحن فنقول اذا كان قولنا عشرة الا ثلاثة معناه عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلاثة كان مجازا في السبعة وهو القول الثاني وان كان معناه الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة والافهم منه عند الاطلاق الا ذلك كان المجموع اسما للسبعة لا على معنى انه وضع له بوضع واحد بل على معنى انه من لوازم المركبة كما يعبر عن الشيء بلازمه المركب فيقول للسبعة انها واحد واثنان واربعة وهو المذهب الثالث ومما ابطل به القول الثاني مدفوع لان الاستغراق والنسبة انما يلزمان لو اريد من الجارية وحدها نصفها واما اذا اريد من مجموع الجارية الا نصفها نصفها مجازا فلا يلزم شيء وكذا القطع بارادة ضعف كلها فانه لا ينافي ذلك وكذا ما ابطل به القول الثالث فان قائله لا يقول بان المجموع اسم واحد وضع بوضع واحد للسبعة بل يقول ان التعبير عن السبعة قد يكون بمثل ذلك فان الشيء قد يعبر عنه بلازمه المركب ومنه يعلم جواب لزوم عود الضمير الى جزء الاسم كما لا يخفى واذا عرفت ذلك فالحق ان الاستثناء يرجع الى احد هذين القولين لكن على الثاني يكون الاستثناء تخصيصا حيث انه اخرج من العام بعض مشاوله كما عرفت وعلى الثالث لا تخصيص كما هو ظاهر واما المذهب الاول فالتخصيص فيه باعتبار الحكم والاسناد واما باعتبار اللفظ فلا حيث انه لم يرد به الا معناه الشامل للجميع مسميا له فان قلت لا تخصيص فيه باعتبار الاسناد ايضا لان المخرج مسكوت عنه قلنا قصر الاسناد على الباقي دون ما عداه هو التخصيص باعتبار ولان الكلام على ما هو الحق من كون الاستثناء من الاثبات نفيا وبالعكس فلا يكون المخرج مسكوتا عنه كذا قيل وفيه تامل

مد ظله نصل الاستثناء بعد جمل بالواو والشيخ والشافعية للكل والحنفية للاخيرة والمرتضى بالاشتراك والغزالي بالوقف واليه يرجع الحاجبي والاول لصيرورتها كالمفرد واستهجان الخ

اختلفوا في الاستثناء الواقع بعد الجمل المتعددة المتعاطفة بالواو هل يرجع الى الاخيرة فقط او الى الجميع بعد الاتفاق على جواز الرجوع الى كل منهما وفي الحقيقة الخلاف انما هو في ظهوره فيهما من الكلام فالشيخ من اصحابنا والشافعية على انه ظاهر في الرجوع الى الجميع الا ان يدل دليل من خارج على الاختصاص بالاخيرة فيصار اليه وقال بعض اصحابنا انه ظاهر في الرجوع الى الجملة الاخيرة وعلى ذلك الحنفية وذهب السيد المرتضى الى الاشتراك بين الامرين من غير ظهور في احدهما فيتوقف حتى يظهر

بالدليل

بالدليل ايهما المراد كما قال في المشتركات في المفردات وقال الغزالي بالوقف بمعنى انا لا ندري ايهما الظاهر وهذان المذهبان يوافقان الحنفية في الرجوع الى الاخيرة الا ان ماخذ ذلك مختلف فالحنفية لا تثبت حكم الاستثناء في غيرها لظهورها فان استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع مجاز عندهم والحقيقة استعماله في الاخراج من الاخيرة فقط وعلى قول السيد استعماله في الجميع حقيقة ايضا وعلى قول الغزالي محتمل لكل من الامرين فان قيل لا امر معنى لجعل الخلاف في الظهور مع وجود هذين القولين قلنا الخلاف في الظهور انما هو بين الشافعية والحنفية دون الباقين وقد يجاب ايضا بان المراد الخلاف في الظهور نفيا او اثباتا ولا يخفى شموله للجميع حينئذ وقد اختار الحاجبي تفصيلا وهو انه ان ظهر انقطاع الاخيرة عما قبلها بامارة ونحوها فهو للاخيرة وان ظهر اتصالها بما قبلها فللجميع وان خفي الحال وجب الوقف ووجهه انه مع الاتصال يكون المجموع كالواحد فيرجع الاستثناء الى الجميع ومع الانفصال يكون كالاجانب فيرجع الى الاخيرة ومع الجهل بشيء منهما يحصل الشك فيتوقف وهذا في الحقيقة الى مذهب الغزالي فانه انما يقول بالوقف عند عدم القرينة واما اذا ظهرت القرينة على احدهما فلا وقف وهذا معنى قوله واليه يرجع الحاجبي ثم ان ههنا مذهبا اخر منسوبا الى ابي الحسين البصري قد استحسنه العلامة وولده فخر الدين وهو انه ان تبين استقلال الجملة الثانية عن الجملة الاولى بالاضراب عنها فللاخيرة والا فللجميع وظهور الاضراب عن الاولى يحصل بان يختلفا نوعا اي في الخبرية والانشائية او في الامر والنهي او اسما وحكما وان اتحدا النوع او يختلف باحدهما مع عدم كون الاسم في الثانية ضمير الاسم الاولى فالاول نحو اكرم بني تميم واستأجر العلماء الا الزيدين والثاني نحو اكرم بني تميم واطعم ربيعة الا الزيدين والثالث نحو اكرم بني تميم واستأجر ربيعة الا الطوال واطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال وعدم ظهور الاضراب يحصل بان يكون اسم حكم الاولى في الثانية واسم الاولى في الثانية فالاول نحو اكرم بني تميم ربيعة ومضر الا الطوال والثاني نحو اكرم ربيعة و اخلع عليهم الا الزيدين وعلى هذا فمتى ظهر اضراب الثانية عن الاولى كان الاستثناء راجعا الى الاخيرة لان الجملة الاولى كانت مستقلة بنفسها لا تعلق لها بالاخرى فالظاهر الانتقال عنها الى الاخرى انما كان لكون الغرض قد تم من الاولى فلا يعود اليها الاستثناء لتمام الغرض منها بخلاف ما اذا لم يظهر الاضراب فانه لم يتم الغرض من الاولى فيكون الاستثناء عائدا الى الجميع اذا عرفت هذا فاعلم ان الاقوال كلها مشتركة في رجوع الاستثناء

الى الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غايته لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة
الجميع فالنزاع في الحقيقة انما هو في رجوع التخصيص الى ما هو سواها وهذا النزاع في الحقيقة
لا يختص بالاستثناء المتعقب جملا بل يجري في المخصص مطلقا اذا تعقب متعددا سواء كان
جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد وانما خص المص ذلك في الاستثناء جريا على عادتهم
حيث كانوا يفرضون الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع
المخصصات الى ان الحال فيها كما هو في الاستثناء ويجوز ان يكون التخصيص بوجه اخر يذكر فيما
بعد ان شاء الله تع ولنرجع الى الكلام في الاحتجاج فنقول استدلت الشافعية على الرجوع الى
الجميع بوجهين الاول ان الجمل المتعاطفة بمنزلة الجملة الواحدة اذ العطف يصير المتعدد
كالفرد فانه لا فرق بين ان يقول رايت بكر بن عمرو وبكر بن خالد وبين ان يقول رايت البكرين
وكما ان الاستثناء في الجملة الواحدة يرجع اليها بتمامها فكذا ما صار بالعطف بمنزلة الجملة
الواحدة فيكون الاستثناء راجعا الى الجميع الثاني ان الاستثناء لو كرر في كل جملة قبل الاخرى
كما لو قال اكرم العلماء الا زيدا واضرب النحاة الا زيدا واكس الفقراء الا زيدا لكان ذلك
مستهجنا مردودا في عرف اللغة مخالفا لطريقة العرب من الاختصار وحذف فضول
الكلام ما استطاعوا ولولا ان الاستثناء بعد الجمل يعود الى الجميع ومغن عن التكرير بعد كل
جملة لما كان مثل ذلك مستهجنا لتعينه طريقا في اداء المقصود حيث يتعلق ارادة الاستثناء
بالجمل المتعددة ولا مندوحة عنه في التعبير عن المراد والجواب عن الاول بمنع كون الجمل
المتعاطفة بمنزلة الواحدة وكون العطف يصير المتعدد واحدا ليس مطلقا بل انما هو في
المفردات واما في الجمل فلا للقطع بان ضربت زيدا وقام عمرو وشرب بكر ليست كالمفرد
على ان كونها بمنزلة المفرد لا يوجب اجراء حكم المفرد عليها للفرق البين بين المفرد وما هو
بمنزلته وعن الثاني بانه كما يراد العود الى الجميع كذلك قد يراد العود الى الاخيرة فقط
فلا بد من القرينة على احدهما وح فيمنع الملازمة ونقول الاستهجان هناك انما كان
بسبب اختياره ما هو تطويل بلا طائل مع امكان اداء المقصود بعبارة اخصر وهي ان يقول
بعد الجمل الا كذا في الجميع فله مندوحة عن التطويل بنصب القرينة كما لا يخفى وقد يستدل
للشافعية بان الشرط اذا تعقب الجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء والجامع بينهما ان
كلا منهما مخصص متصل غير مستقل بنفسه وبان الاستثناء بمشية الله تع اذا تعقب جملا
عاد الى الجميع اتفاقا فان من قال لا اضرب ولا اكل ولا افعل الا ان يشاء الله كان عائدا
الى الجميع فكذا في الاستثناء بغير المشية والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل

لانهما نفسهام

ويدفع الاول بمنع الملازمة والجامع لا يفيد ذلك فان الاشتراك في بعض الوجوه لا يوجب الاشتراك
في الجميع فان قيل هما مشتركان في العلة قلنا لا نم ان العلة عدم الاستقلال وبعد التسليم نمنع الحكم بعود الى الجميع
ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كالاستثناء ويدفع الثاني بالمنع وابداء الفرق فان الاستثناء
بالمشية انما عاد الى الجميع لانعقاد الاجماع عليه ولولاه لكان القول باحتماله ممكنا وح فلا
يلزم مثله فيما انتفى عنه ذلك واستدلت الحنفية على رجوع الاستثناء الى الاخيرة فقط بوجهين
الاول انه لو رجع الى الجميع لرجع في اية القذف اعني قوله تع والذين يرمون المحصنات ثم لم
ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا
الذين تابوا من بعد ذلك الى الجميع فوجب سقوط الجلد بالتوبة وهو باطل بالاتفاق فان قيل الشعبي
وبعض الشافعية يسقط الجلد بالتوبة قلنا هو شاذ لا يلتفت اليه الثاني ان الجملة الثانية
بمنزلة السكوت عن الجملة الاولى لان الجملة لما كانت مستقلة بنفسها فالظاهر انه لا انتقال منها
الى ما بعدها الا بعد تمام غرض المتكلم كما ان السكوت يدل على استكمال الغرض من
الكلام وظاهر انه مع السكوت لا يرجع الاستثناء الى الاول بل يكون السكوت حائلا بينه وبين
لواحقه فكذا مع التكلم بالثانية التي هي بمنزلته والجواب اما عن الاول فلان ظهوره في
العود الى الجميع لا يوجب العود اليه في جميع الاحوال فان الظ قد يخالف لدليل وههنا كذلك
اذ الجلد لما كان حق الادمي وهو لا يسقط بالتوبة وانما يسقط بابراء المستحق وجب لذلك
قصر الاستثناء على ما بعده فكان خارجا عن محل النزاع على ان هذه الاية لنا لا علينا فانه لما كان
الاستثناء ظاهرا في الرجوع الى الجميع وخولف في الجلد لدليل كان راجعا الى ما عدا الجلد
من رد الشهادة والتفسيق ولو كان مختصا بالاخيرة كما تزعمونه لما كان راجعا الى
ما عداها وفيه نظر فان الحنفية لا يقبلون شهادة مثله بعد التوبة ايضا فتامل
واما عن الثاني فبمنع كون الجملة الثانية بمنزلة السكوت عن الاولى كيف والعطف
يصير الجميع بمنزلة الواحدة فلا سكوت ودعوى الانتقال عن الاولى انما بعد استيفاء الغرض
منها مصادرة على المط وقد يستدل للحنفية بان الاستثناء لما كان خلاف الاصل لانه
انكار بعد اقرار كان يقتضي الدليل عدم رجوعه الى شيء ترك العمل به في الجملة الاخيرة للضرورة
وهي صون الكلام عن لغو الهذرية وكون الاستثناء قريبا منها وعدم القائل برجوعه الى
غيرها فقط فيبقى ما عداها على الاصل لان الضرورة تتقدر بقدر الحاجة فالجواب انه ان اراد
بكون الاستثناء خلاف الاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام مع ان الاصل الحقيقة فمم
لكن تعليله بكونه انكارا بعد اقرار غير صحيح كيف والاقرار حقيقة لم يتعلق الا بالباقي

الاولى

بعد اخراج المستثنى وقوله ترك العمل به في الاخيرة غير مستقيم فان الخروج عن اصالة الحقيقة
الى المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه ولا يتوقف على دفع محذور الهذرية بل لو
كان دفع الهذرية سببا في الخروج عن الاصل لصح الاستثناء وان حصل الانفصال في
النطق عرفا وهو باطل بما تقدم وان اراد بكونه خلاف الاصل ان الظاهر من المتكلم باللفظ
العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل فلا نسلم ذلك للاتفاق على ان للمتكلم ان
يلحق بكلامه ما شاء من اللواحق ما دام متشاغلا به وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن
الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ ويتبع احتمال الارادة غيره ولو كان صدور
اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا
له ووجب رده ويمشي ذلك الى الاخيرة ولا يجدي في ذلك دفع محذور الهذرية
كما بينا ومن هنا يعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الانفصال انما هو لو اوضع
على انه لم يبد لعدوله عن لفظ ان يأتي ببدله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه
فما لم يقع الفراغ منه لم يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما
كان الغرض قد يتعلق بالاخيرة فقط كما يتعلق بالجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح
لكل من الامرين من حيث الوضع لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه
بالاخيرة متحققا للزومه على كل التقديرين ووجه فيتمسك في انتفاء التعلق بالباقي
بالاصل حتى يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول باختصاص الاخيرة في شيء وان اوهمه
استدلال السيد المرتضى رحمه الله على الاشتراك بوجهين الاول ان من قال اضرب غلماني
القاعدين الا واحدا حسن من المخاطب الاستفهام بانه هل اراد استثناء الواحد من
الجملتين او من الجملة الاخيرة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ للمعنيين
واشتراكه بينهما الثاني انا نجد الاستثناء في القران تارة عائدا الى الاخيرة كما في قوله
ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف
غرفة بيده وتارة عائدا الى الجميع كما في قوله تع اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله و
الملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا
الذين تابوا فكان مستعملا فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة فكان مشتركا بينهما فلا يجوز
القطع على احدهما الا بدلالة منفصلة وقرينة ظاهرة تعين احدهما والجواب عن الاول
بالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان
بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه

او نحو ذلك من الوجوه التي يحسن معها الاستفهام وعن الثاني بانه على تقدير تسليم دلالته
على كونه حقيقة فيهما ولا يلزم منه الاشتراك فان هنا قسما آخر وهو ان يكون اللفظ
موضوعا بوضع عام متحقق في كل واحد من فرديه حقيقة كما في الالفاظ الموضوعة
بالوضع العام من غير ان يكون هناك اوضاع متعددة كما هو مقتضى الاشتراك ويمكن
ان يستدل للسيد بان من قال اكرمت غلماني وخدمت جيراني يوم الجمعة احتمل
ان يكون المتعلق به الظرف جميع الافعال واحتمل ان يكون الاقرب واذا ثبت ذلك
في الظرف ثبت مثله في الاستثناء بعد الجمل والجامع كون كل منهما فضلة يأتي بعد تمام
الكلام ولو قيل ان الواجب في ذلك القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة
الا ان يدل دليل على خلاف ذلك قلنا هذا منه تحكم بل مكابرة ودفع للمتعارف و
لا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي يعقبه
الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم انه عامل بدليل منفصل والجواب منع احتمال
ان يكون المتعلق به الظرف كلا منهما بل هو عند الشافعي المجموع وعند الحنفي الاخير
سلمنا لكن كون الظرف مشتركا بين الجميع والاخيرة لا يوجب كون الاستثناء كذلك و
اشتراكهما في بعض الوجوه لا يقتضي التساوي من جميع الوجوه سلمنا لكن ذلك لا
يقتضي الاشتراك بل هو مما اعم منه والذي يقتضيه النظر الصحيح في المسئلة ان اللفظ
محتمل لكل من الجميع والاخيرة لا يتعين خصوص احدهما الا بدليل من خارج يدل عليه و
ليس ذلك لعدم العلم بحقيقته كما هو مختار من وقف ولا لكونه مشتركا بينهما كما اختاره
من قال بالاشتراك بل لان اللفظ موضوع بالوضع العام لخصوصيات الاخراج من غير
تخصيص باخراج معين كما في المبهمات فان لفظ هذا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار
به اليه لكن باعتبار الوضع العام وعلى هذا فاي الامرين اريد من الاستثناء اي الكل
من الاخيرة فقط او الاخراج من المجموع كان استعماله فيه كذلك اي الامر حقيقة واحتيج
في فهم المراد منها الى قرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده
في المشترك وان كان في حكم المشترك باعتبار الاحتياج الى القرينة ومن هنا يظهر بطلان
القول بالاشتراك فانه لا تعدد في وضع المفردات هنا واحتياج المشترك الى تعدد
القرينة الوضع ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من
الامرين فتامل المقام فانه من مزال الاقدام فصل الاستثناء من الاثبات نفي وفي
بالعكس الحنفية المستثنى مسكوت عن نفيه واثباته لنا النقل وكلمة التوحيد

واخراج الطهور ليس من الصلوة وللتقدير وجهان وكذا في المنفي الاعم متن

افادتها الشرعية لا اللغوية باطلة   اكثر الاصوليين على ان الاستثنا من الاثبات نفي والاستثنا من النفي اثبات وخالفهم في ذلك ابو حنيفة واصحابه فقالوا ان الاستثنا من الاثبات لا يكون نفيا بل هو تخصيص المستثنى بحكمه وكذا الاستثنا من النفي لا يكون اثباتا له فان بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة هي عدم الحكم فمقتضى الاستثنا كون المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه بنفي او اثبات والحاصل ان المستثنى عندهم مخالف للمستثنى منه لا بمعنى ان الحكم فيه مخالف للحكم الثابت للمستثنى منه في الصدر بل بمعنى انه مما لم يتعرض فيه بحكم اصلا لكنهم يفرقون بين النفي والاثبات فيقولون ان الاستثنا من الاثبات مستلزم لنفي الحكم بالبراءة الاصلية مثلا اذا قيل له علي عشرة الا ثلثة كان معناه ان الثلثة غير محكوم عليها باللزوم ولا انه محكوم عليه بعدم اللزوم لكن عدم اللزوم فيه بناء على ان الاصل عدم اللزوم لا بان اللفظ دل على الحكم بالنفي والاستثنا من النفي فليس فيه ما يدل على ثبوت الحكم فلا يستلزم الاثبات اذا عرفت هذا فاعلم ان الخلاف مع الحنفية انما هو في القسمين معا وان تخصيص البعض بالخلاف معهم في القسم الثاني في ان الاستثنا من النفي اثبات ام لا دون الاول كما هو صريح عبارة المحصول وغيره من كتب الاصول بناء على ان الحنفية موافقون في ان المستثنى من الاثبات منفي كما عليه الجمهور ان اختلف ماخذ ذلك فان الحنفية تزعم انه منفي بحكم البراءة الاصلية لا بدلالة اللفظ على النفي والعموم يحكمون بانه منفي بناء على دلالة الاستثنا على ذلك وضعا لنا على ذلك النقل عن اهل اللغة انه كذلك وهو المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ فيكون كذلك ولنا ايضا انه لو لم يكن الاستثنا من النفي اثباتا لم يكن قول القائل لا اله الا الله مما يتم به التوحيد والثاني باطل اما الاولى فلان التوحيد انما يتم بنفي الالهية عما سواه واثباتها له تع وبناء على ما قلتم لا يكون فيها الا نفي الالهية عما سواه تعالى واما اثباتها له تع فمسكوت عنه واما الثانية فبالاتفاق على كونها مما يتم بها التوحيد وعلى حكمهم باسلام المتكلم بها وان كان ذمي انما يوحد باشراكا وقد اجابت الحنفية عن الاول بان كلام اهل اللغة من ان الاستثنا من الاثبات نفي مجاز وانما المراد لم يحكم على المستثنى بالحكم الواقع في الصدر تعبيرا عن عدم الحكم بالثبوت بالحكم بالنفي كما ان العكس مجاز ايضا تعبيرا عن عدم الحكم بالنفي بالحكم بالثبوت فهو من باب اطلاق الملزوم على اللازم فان قيل اجماع اهل اللغة لا يحتمل التاويل قلنا ان اريد ان اهل اللغة اجمعوا على هذا الكلام فلا خفا في قبوله التاويل وان اريد اتفاقهم على ثبوت مفهومه الحقيقي فممنوع والحق ان ذلك تكلف بعيد لا يلتفت اليه ولها نوع

عن الثاني بان كلمة التوحيد ليست مما تدل عليه بحسب اصل الوضع وانما يدل عليه بحسب عرف الشرع وحصول الايمان من المشرك والقائل بنفي الصانع بهذه الكلمة انما هو بحسب عرف الشرع وفيه نظر اولا انها اذا كانت بحسب عرف الشرع تدل على التوحيد كانت في اللغة ايضا كذلك فان الاصل عدم النقل وثانيا انا نقطع ان من انكر الشرع ولم يكن عالما بعرفه اذا تكلم بها فهم هذا المعنى منها وانكار ذلك مكابرة ولقد احسن بعضهم ردا على الحنفية فيما اجابوا به ان ذلك من الكلمات الجلية فان الشارع خاطب الناس بهذه الكلمة وامرهم بها لاثبات التوحيد ولو كان هذا اللفظ بنفسه لا يقتضي التوحيد لكان اهم المهمات تعليم اللفظ الذي يقتضيه لانه المقصد الاعظم استدلت الحنفية بقوله ع لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ونحو قالوا لو كان الاستثنا من النفي اثباتا للزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وهو باطل فان الشرايط الاخر اذا لم تكن ثابتة لم تثبت الصلوة وان حصل الطهور والجواب ان المستثنى في مثل هذا الكلام ليس هو الطهور فانه ليس من جنس الصلوة و ايضا لم يقل الصلوة الا الطهور ليلزم ذلك وانما قلنا بطهور فلا بد من تقدير امر هو المستثنى منه حقيقة يتعلق به الظرف وللتقدير وجهان احدهما ان يكون الظرف ظرفا مستقرا صفة للمستثنى المقدر اي الا صلوة بطهور ليكون الكلام في قوة لا صلوة حاصلة الا صلوة بطهور الثاني ان يكون ظرفا لغوا صلة للمستثنى المقدر اي الا باقترانها بطهور فان اختير الاول كان معنى الاثبات فيه ان كل صلوة بطهور حاصلة ولا فساد فيه وان اختير الثاني كان المعنى ان الاقتران بالطهور معتبر في ثبوت الصلوة البتة لان معنى الصدر انه لا وجه يعتبر في ثبوت الصلوة فلا معنى للاثبات في المستثنى سوا انه معتبر في ثبوتها وهو حق فان قيل الاشكال بالمنفي الاعم الذي يقتضيه الاستثنا المفرغ وارد فانه يفيد ان لا وجه يعتبر في الصلوة الا الطهور وهو فاسد لانه يلزم نفي جميع الوجوه المعتبرة وكذا نحو ما قام الا زيد وما زيد الا قايم ونحو ذلك قلنا في الجواب وجهان الاول ان المقصود المبالغة في تحقق اشتراط الطهور في الصلوة كان متوهما يتوهم ان الصلوة اذا اجتمعت سائر الشروط صحت بدون الطهور فرد عليه بان المعتبر في الصلوة هو الطهور كانها تصير وحده مبالغة الثاني ان الطهور لما كان اكمل الصفات واهمها كان ما عداه بالنسبة اليه غير معتبر وقد استدلت الحنفية بقوله تع وما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطا قالوا على ما قلنا يكون ذلك في قوة ما كان لمومن ان يقتل مومنا متعمدا وذلك صحيح وعلى تقدير كون الاستثنا من النفي اثباتا يكون المعنى انه يجوز قتل المومن خطا لان الاستثنا

وهو ما حذف فيه المستثنى منه

والتوجه الى القبلة والستر والعلم والسجود على ما يجوز السجود عليه وهو الارض وما لا ينبت وما لا ياكل والملبوس

في الحرمة اباحة وكيف ياذن الشارع بالقتل الخطا مع ان جهة الحرمة ثابتة فيه بنا على ترك التروى ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان ماذونا فيه محضا لما وجبت الكفارة وهذا الدليل مما انفرد به صاحب التنقيح والجواب اما اولا فنمنع كون هذا الاستثنا متصلا والكلام فيه ولما ثانيا فنمنع كون الاستثنا من الحرمة اباحة انما هو رفع الحرج وقلنا هو هنا قول الشارع لا ياذن في القتل خطا وكلنا رفع الحرج اعم من الاذن فان المكروه مما لا شرع الحرج فيه ولا اذن فيه بل المحذور وثالثا نمنع عدم جواز الاذن من الشارع في هذه الصورة فان معنى الاية ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا بان يحصل له ظن بانه حربي بسبب اختلاطهم فيظن المؤمن انه منهم ولا حرج في ذلك فهو لكم لو كان ماذونا فيه لما وجبت الكفارة لحرمة المؤمن لا للذنب واما رابعا فبان يقول ليس معنى ما كان مجازا كما يحتملونه بل معناه ما ثبت وما وقع اى لم يقع من المؤمن قتل مؤمن الا خطا على ان يكون الكلام اخبارا عن حال المؤمن لا انشا كما زعمتم وهذا اظهر الاجوبة

مد ظله والتخصيص بالشرط والصفة والغاية كالاستثنا في كثير من الاحكام

من المخصصات المتصلة الشرط وهو ما لا يوجد المشروط بدونه ولا يلزم من وجوده وجود الشي ولا يرد جز السبب المتحد لان عدم السبب ليس لعدمه فقط بل لعدمه وعدم تعدد السبب ثم ان الشرط منه عقلي كالحيوة للعلم ومنه شرعي كالطهارة للصلوة ومنه لغوي كقولك ان دخلت الدار فانت طالق فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت ان هو الشرط والاجزا المعلق به هو الجزا ثم ان الشرط اللغوي قد غلب استعماله في السبب فان المراد في المثال ان الدخول سبب بحيث يستلزم وجوده وجود الجزا وكون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية كما هو حال الشرط وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب باعتبار انه مستتبع الوجود اعني الشرط الذي لم يبق للمشروط شرط اخر يتوقف عليه سواه بحيث متى وجد المشروط كقولك ان كانت الشمس طالعة فالبيت مضى فانه يفهم منه انه لا يتوقف اضاة البيت الا على طلوع الشمس هنا والشرط اللغوي قد يتحد وقد يتعدد على البدل بحيث يكون كل واحد شرطا على البدل وقد يحصل الجزا بحصول ايهما كان او على الجميع بحيث يلزم من حصول الشرط حصول المجموع او على البدل بحيث حصل ايهما والاقسام تسعة عليك باستخراجها ومن المخصصات المتصلة الصفة نحو اكرم بني تميم العلما فقد قصرت العام اعني بني تميم على بعض افراده ومنها الغاية نحو اكرم العلما الى ان يجهلوا وهذه الاقسام الثلثة كالاستثنا في كثير من احكامه كوجوب الاتصال وتعقيب الجمل في كونه راجعا

الى الجميع او الاخيرة الا ان ابا حنيفة يرجع الشرط المتعقب للجمل الى الجميع ويوافق الشافعي في ذلك فهو يفرق بين الاستثنا والشرط واما الصفة والغاية فقد قيل ان ابا حنيفة يخصهما بالاخير كالاستثنا على ما عرفت

مد ظله وبالعقل شايع وحجة المانع واهية

المخصص المنفصل ثلثة الاول العقل والتخصيص به شايع كثير وهو قد يكون بالضرورة كقوله تعالى خالق كل شي وهو على كل شي قدير فان العقل يحكم ضرورة بخروج الواجب تعالى نفسه لاستحالة كونه مخلوقا او مقدورا وقد يكون بالنظر كخروج من لا يفهم الخطاب من عموم قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا بنا على ان تكليف من لا يفهم الخطاب لا يجوز بالعقل وقد خالف في تخصيص العقل جماعة واستدلوا عليه بانه لو كان العقل مخصصا لكان متاخرا عن الخطاب وهو بط اما الاولى فلان المخصص بيان فيمتنع تقدمه على المبين واما فلان العقل مقدم على الخطاب بالضرورة والجواب انا ادعيتم ان ذات البيان يمتنع تقدمه على المبين فممنوع لاستحالة في تقدم ذات شي وهو بيان لما يتاخر عنه وان اردتم ان وصف البيانية يمتنع تقدمه فلا يضرنا فانا نقول ان وصف البيانية للعقل متاخر عن الخطاب كما هو ظ قالوا ثانيا لو جاز التخصيص به جاز النسخ به اذ النسخ تخصيص والثاني بط اجماعا والجواب منع الملازمة وابدا الفرق فان النسخ اما بيان لمدة الحكم او رفع كما اختلف فيه وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل الثاني من المخصصات المنفصلة الحس كقوله تعالى واوتيت من كل شي فانه عام في السما والقمر والشمس مع انه عالم حسا انها لم توت هذه الاشيا فان قيل من فيه للتبعيض قلنا لا يدفع التخصيص بالحس لظهور انها لم توت بعض كل شي كما هو معلوم بالحس ولم يذكر الاستاد المصنف مد ظله هذا القسم لشهرته وظهوره الثالث التخصيص بالدليل السمعي وهو ظ وقد تقدم اكثر مباحثه

مد ظله فصل قيل الضمير في مثل قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن تخصص

ومنعه الشيخ والعلامة قولان والمرتضى والمحقق بالوقف وهو سلم للاول مخالفة الضمير مرجعه ولكنا في مجازية لفظ لا يستلزم مجازية اخر ولنا تعارض المجازين بلا مرجح و

الاستخدام شايع اختلفوا في العام الذي يعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله ذلك العام كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات عام يشمل الرجعي والباين والضمير الذي يعقبه في قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن راجع الى الرجعيات فقط لانهن اللاتي بعولتهن احق بردهن دون البواين بالاجماع فهل الضمير مخصص للعام الذي تقدمه بالرجعيات فقط فيجب

التربص على الرجعيات فقط ام لا ذهب بعض العامة كامام التخصيص واليه اكثر العامة
وذهب بعض اصحابنا كالسيد المرتضى والمحقق والعلامة في القول الاخر الى الوقف بمعنى انا لا
ندري انه مخصص ام لا اما بدليل على ذلك فاستدل من قال بالتخصيص بانه لو لم يخص العام
لكان الضمير مخالفا للمرجع اليه لان المراد بما رجع اليه الضمير الجميع وبالضمير البعض والمخالفة
بين الضمير والمرجع باطل والجواب ان الضمير بمنزلة اعادة الظاهر ثانيا ولا شك انا لو اعيد
ثانيا واريد به الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول ولا المخالفة بينهما فكذا مع الاضمار فان
قلت الظاهر اذا اعيد ثانيا واريد به الخصوص يلزم منه تخصيص الاول لانه لو قال والمطلقات
المطلقات احق بردهن علم ان حق المذكور سابقا بنفسها لكونا للاول ومنه تخصيص الثاني
للعهد فيلزم التخصيص قلت المراد انه اذا قيل الظاهر بما يخصصه كما لو قال وبعولة المطلقات
الرجعيات فظاهر ان الاعادة بهذا المعنى لا يوجب التخصيص في الاول وقد يجاب عن الدليل
ايضا بان الاستخدام شايع في كلامهم فيصح ان يراد بالضمير الرجعيات مع عموم الاول كما
هو شان الاستخدام واستدل المانع من التخصيص بان العام والضمير الذي بعقبه لفظا
ظاهران في العموم وخروج احدهما عن الظاهر وصيرورته مجازا فان كلا منهما بالحقيقة حكم نفسه فلا
يتعدى التخصيص من احدهما الى الاخر والجواب نما ذكرتم في الظاهر واما فيما كان الثاني
كناية عن الاول وضميرا له فلا والحاصل ان المعترض مستظهر من الطرفين لعدم قوة مايل
على احد الجانبين ولذا ذهب بعض الى الوقف واستدل عليه بانه قد تعارض المجازان من
غير مرجح لاحدهما فيتوقف حتى يظهر ما يوجب الرجوع الى احدهما بيان ذلك ان ظاهر العموم
المتقدم كونه مستغرقا شاملا لجميع الافراد فحمله على البعض مجاز وخلاف الظاهر وظاهر الضمير
رجوعه الى ما تقدمه فان لم يرجع المخالفة بين الضمير ومرجعه في المراد فحمله على البعض
المسميات مرجعه مجاز ايضا وليس احد المجازين اولى من الاخر فان عاية اللفظ الظاهر
اولى من عاية ظاهر الضمير ولا العكس فقد تعارض المجازان ولا مرجح لاحدهما وما هذا شانه
فالوقف فان قلت ارتكاب المجاز الثاني اعني تخصيص الضمير ارجح لان التخصيص في الاول
اعني العام يستلزم التخصيص في الضمير ايضا ففيه مخالفتان للظاهر بخلاف الثاني اعني
تخصيص الضمير فانه لا يوجب تخصيص العام ففيه مخالفة واحدة وارتكاب ما فيه مخالفة
واحدة اولى مما فيه مخالفتان قلنا لا نم ان التخصيص في الاول يوجب التخصيص في
الضمير فان من حق الضمير ان يعود الى ما تقدم نفسه اوالى ما يدل عليه ولا شك ان العموم
يدل على البعض فليكن الضمير عايدا اليه على طريقة الاستخدام فانه باب سايغ في الاستعمال

كثر في اللغة اونقول الضمير انما يعود الى اللفظ باعتبار مدلوله فاذا خصص الاول بالبعض
لم يكن الضمير عاما يحتاج الى تخصيص مطلب فصل في المطلق والمقيد
بخلافه ذكر المطلق بعد العام لقربه منه اذ كل منهما متصف بالشمول وان كان في
العام على جهة الجمع وفي المطلق على البدل وعرف المطلق بانه ما دل على شايع في جنسه
ومعنى الشيوع في الجنس كونه حصة محتملة كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي
مشترك بينها من غير تعيين فخرجت المعارف كلها لما فيها من التعيين كزيد وهذا او
الحقيقي كالرجل واسامة او الحصر كهذا فرعون الرسول وكذا يخرج العمومات كلها
لعدم الشيوع بالمعنى المذكور واما المعهود الذهني فداخل في الحد اذ هو كالمطلق
واما المقيد فهو بخلاف المطلق اي ما دل لا على معنى شايع في جنسه ويدخل فيه ما
خرج عن حد المطلق فان قلت خلاف المطلق ما لا يدل الخ قلت الكلام في الالفاظ
الدالة فلو قيل المقيد ما لا يدل لعم دخل المهمل هذا وقد يطلق المقيد على معنى اخر
وهو ما اخرج عن شيوع بوجه ما كرقبة مومنة فانه مقيد بالنسبة الى الرقبة الشايعة
في المومنة والكافرة مطلق بالنسبة الى الرقبات المومنات لشيوعها فيها وبيانه ان
المطلق قد يوصف باوصاف متعددة فهو كلما زيد في وصفه زاد تقييده فكان
قبل الوصف مطلقا وبعده مقيدا وهكذا بالنسبة الى كل وصف فهو مطلق من
وجه مقيد من وجه اخر مطلب فان اختلف حكمهما فلا حمل مطلقا اجماعا
الا مع التوقف والا فان اتحد موجبهما مثبتين حمل بيانا لا نسخا وقيل ان تاخر المقيد
لنا الجمع اولى وتعين البراءة ويرجع الى التخصيص وتحقيقه يعمل بهما اجماعا وان اختلف
فهم مختلفون في الحمل ونحن متفقون على متعدد جميع ما ذكر في العام من
المتفق يجري مثله في المطلق عليه بمسلة اراد المص تبيينها وهاهي اذا ورد مطلق
ومقيد فلا يخ اما ان يكون حكم احدهما مخالفا لحكم الاخر او لا يكون فان اختلف حكمهما
كما لو قال اطعم يتيما عالما فلا يحمل المطلق على المقيد هنا مطلقا سواء كانا مامورا
او منهيين او مختلفين اتحد موجبهما او اختلف بالاجماع لانه لا تعلق لاحدهما بالاخر
الا في صورة يكون الامتثال بالمطلق موقوفا على المقيد كما لو قال ان ظاهرت فاعتق
عتق رقبة ثم قال لا تملك رقبة كافرة فان الامتثال بالعتق مما يتوقف على
حصول الملك لانه لا عتق الا في ملك وقد نفي الملك عن الكافرة فهنا يحمل المطلق
على المقيد بالاجماع ولكن العتق والملك حكمين مختلفين وهو معنى قوله الا مع التو

والمراد من الحكم في هذا المقام المحكوم به كالكسوة والاطعام لا الحكم الشرعي وان لم يختلف حكم المطلق
والمقيد فالحال دائرة بين ثلث صور الاولى ان يتحد موجبهما اي سببهما بان يكون سببهما واحدا
وكانا مثبتين كما لو قال في الظهار مرة ان ظاهرت فاعتق رقبة واخرى ان ظاهرت فاعتق
رقبة مؤمنة فهنا يحمل المطلق على المقيد اي يحكم بان المراد من المطلق ما اريد من المقيد ويكون
المقيد بيانا للمطلق لا نسخا سواء اقترنا او تقدم احدهما وتاخر الاخر وقيل ان تاخر المقيد عن
المطلق كان ناسخا له بمعنى انه رفع الاطلاق او لا ثم رفع بخلاف ما لو تاخر المطلق عن المقيد فان
المقيد بيان له قطعا لنا على حمل المطلق على المقيد ان العمل بالمقيد موجب للعمل بالمطلق من غير
عكس لامكان تحقق المطلق في ضمن فرد غير ذلك المقيد والجمع في العمل بين الدليلين اولى
من طرح احدهما فان قيل العمل بالمطلق هو الموجب للعمل بالدليلين لان معنى الدليل العمل
به بتجويزه بجميع افراده ومنها المقيد فيحصل العمل به قلنا بتجويز العمل بغيره اخرجه بالمجيبه
ولنا ايضا تيقن براءة الذمة بالعمل بالمقيد لانه يخرج عن العهدة يقينا بالعمل به سواء كان
مكلفا بالمطلق او المقيد بخلاف العمل بالمطلق فانه لا يخرج به عن العهدة بيقين لاحتمال ان
يكون مكلفا بالمقيد فلا يعمل فلا يخرج عن العهدة ولنا على كونه بيانا لا نسخا ان تقييد المطلق
يرجع الى نوع من التخصيص لان المطلق كالعام في الشمول للجميع وانما فرقا في صفة كما تقدم
فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى في الاصطلاح تقييدا وان كان حقيقة تخصيصا
وقد ثبت ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم لا نسخ فكذا المقيد المتاخر بيان للمطلق
المتقدم فالوا لو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق مجازا وهو باطل فان المجازية
فرع الدلالة عليه وهنا الدلالة منتفية فان المطلق لا يدل على المقيد بوجه
الجواب انما ذكرتم جار في صورة تقدم المقيد فانه بيان عندكم ولا دلالة على المقيد ايضا
تقييد الرقبة بالسلامة مجاز ولا دلالة فيها على ذلك واجابوا عن الاول بمنع عدم الدلالة
فان تقدم المقيد قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد فيدل عليه وعن الثاني
بان الرقبة لا تتناول غير السليمة وبعد التنزل ينصرف الى الفرد الكامل اقول بما اجابوا
عن الاول يجيب عن دليلهم فيمنع عدم الدلالة لان دلالة المطلق متوقفة بسماع المقيد متاخرا
او متقدما وتحقيقه ان فهم المعنى المجازي من اللفظ انما هو بواسطة القرينة فاذا
ورد المقيد كان قرينة على مجازية المطلق وح فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا
قبله وبنا قولكم على وجوب حصولها قبله فيه منع فتامل هنا واقول الاولى التفصيل
هنا كما في مسئلة العام والخاص المتقدمة فيقع ورود المقيد ان كان بعد حضور وقت

العمل بالمطلق كان المقيد نسخا لاستحالة تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان قبله فعلى الخلاف
في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ونحو ذلك ولم اظفر في الكتب المشهورة بهذا التفصيل
وكانهم اكتفوا عنه بذكره في العام الصورة الثانية ان يتحد سبب الحكمين حال كونهما منفيين
كما اذا قال في الظهار مرة لا تعتق مكاتبا واخرى لا تعتق مكاتبا كافرا فهنا نعمل بالمطلق
والمقيد معا بالاجماع فيحكم بعدم جواز اعتاق المكاتب في الظهار مطلقا اي كافرا او مؤمنا
من غير حمل المطلق على المقيد اذ لا وجه له الا ان يعلم من قصده ان المنهي عنه في المقيد عين
المنهي عنه في المطلق فانه يحكم بالتقييد فانهما شيء واحد الصورة الثالثة ان يختلف سبب
الحكم كما قال تع في كفارة الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وفي كفارة القتل
خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الاية وقد اختلف العلماء في ذلك فاصحابنا الجميع
منعوا من حمل المطلق على المقيد الا بدليل منفصل يدل على ان المراد بالمطلق ذلك المقيد
واما مخالفونا العامة فقد اختلفوا في الحمل وعدمه على ثلثة اقوال احدها وهو قول ابي حنيفة
واتباعه انه لا يجوز الحمل على المقيد مطلقا الثاني يحمل على المقيد مطلقا وهو قول الشافعي
على ما نقله بعض الشافعية الثالث التفصيل فان كان هناك قياس يقتضي التقييد مشتركة
بينهما ككونهما من الكفارات مثلا حمل المطلق على المقيد والا فلا وهذا مذهب محققي الشا
وربما نقله بعضهم عن الشافعي لنا ان كلا منهما كلام مستقل منفصل عن الاخر لا تعلق
له به وليس تقييد احدهما بما يقتضي اطلاق الاخر فانا نقطع بان الشارع لو نص على ابقاء الاول
في المطلق لم يكن مناقضا للتقييد به استدلت الحنفية بان التقييد بالقياس نسخ به وهو
باطل ايضا اما الاولى فلان مقتضى الاطلاق الخروج عن العهدة باي فرد كان والتقييد يرفعه
واما الثانية فمجمع عليها والجواب منع كون التقييد نسخا فان المطلق انما دل على فرد ما لا
على جملة الافراد ليكون رفعها على ان تقييد المطلق بالقياس لا يزيد على تخصيص العام
وقد خصصتموه به وايضا انتم قيدتم الرقبة بالسلامة فيلزم ان يكون نسخا هكذا قيل
والحق ان المقيد به حكما كان ثابتا بالمطلق كعتق الكافر مثلا فانه مع اطلاق تحرير
الرقبة كان مجزيا ويرتفع مع التقييد فاندفع الاول وبانهم يفرقون بين التخصيص
بالقياس والتقييد به ويقولون ان التخصيص بالقياس لا يجوز مطلقا وانما يجوز اذا كان
العام قد خص بقطعي قيل وهنا يتيسر مثل ذلك فان المطلق لم يقيد اولا بنص ثم بالقياس
اذ الكلام في ثبوت التقييد بالقياس ابتدا فبطل الثاني وبان اعتبار السلامة في الرقبة ليس
تقييدا بل لان الرقبة لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وانما ينصرف الى الفرد الكامل

الذى لا ينصرف الى الورد هنا والظاهر من كلام الحنفية انهم انما منعوا من التقييد بالقياس لان
القياس شرطه ان يكون المعدى الى الفرع المقيس حكما شرعيا وليس الامر هنا كذلك فان
قياس كفارة الظهار لا هو عندهم عدم اصلى لا حكم شرعى واما الشافعية فيزعمون ان
ذلك حكم شرعى يثبت بدلالة اللفظ اعنى مفهوم المخالفة المعلوم من التقييد بالوصف
الى الفرع ولا خوف لاهاله لتقلب ما لهم وما عليهم فى ذلك القايل بالحمل مطلقا استدل
بان القران كالكلمة الواحدة فالتقييد فى احد الحكمين دون الآخر اختلاف مناف للوحدة
وبان الشهادة قد وردت مطلقة فى قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم ومقيدة
بالعدالة فى قوله تع واشهدوا ذوى عدل منكم ومع هذا حمل المطلق على المقيد اجماعا فيكون
هنا كذلك والجواب اما عن الاول فلان معنى الوحدة فى القران انه لا يكون تناقضا بعضه مع
بعض لانه واحد من كل جهة والا لوجب ان يقيد كل مطلق ويخص كل عام وهو فاسد وعن
الثانى ان تقييد الشهادة بالعدالة انما كان بالاجماع لا بحمله على المقيد ونحن نقول بمثل
ذلك مع حصول الاجماع القايلون بالتفصيل قالوا ان القياس دليل يجب به فيجب التقييد
به فيقول لهم نحن قد ابطلنا القياس من اصله فهو جوابكم مذ ظله فصل فى المجمل و
المبين المجمل ما لا دلالة له لغة واصطلاحا وهو اما فعل او مجتمين او لفظ مفرد او مركب
نوع من المطلق والمقيد شرع فى المجمل والمبين والمجمل لغة المجموع ومن اجمل الحساب اذا جمعه
واصطلاحا ما لا دلالة له لغة واصطلاحا اى ما له دلالة على المراد غير واضحة وحاصله انه يتردد
بين معنيين فصاعدا من معانيه فبالاضافة الى الدلالة يخرج المهمل لعدم دلالته وهذا
احسن تعاريفه لشموله لجميع افراده من الفعل والقول المشترك والمتواطى وله تعاريف
اخر كما يقال ان اللفظ الذى لا يفهم منه عند الاطلاق شىء وهو غير مطرد ولا منعكس
المهمل فيه وخروج الفعل لانه قد يكون مجملا وكما يقال هو ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد
على المجمل بعد البيان فان المراد لم يعرف منه بل من بيانه ثم ان الاجمال قد يكون فى الفعل باعتباره
عدم ما يدل على جهة الوقوع كما صلى عليه السلم ولم يعلم على اى وجه اوقع الصلوة من وجوب او
ندب فان الفعل بنفسه لا يدل على جهة الوقوع الا اذا اقترن بشىء يدل على تلك الجهة
اما اذا لم يقترن به شىء فانه يكون مجملا وقد يكون الاجمال فى القول وهو اما فى المفرد
كالمشترك المحتمل لمعانيه المختلفة بالحقيقة اما باصل الوضع كالقرء الموضوع للطهر
والحيض واما بسبب اعلال كالمختار للفاعل والمفعول وكالمتواطى المحتمل لكل فرد
من جزئياته عند الامر بواحد منها معينا مثل قوله تع واتوا حقه يوم حصاده فان الحق يحتمل كالآس

الابعاض كالثلث والربع والعشر مثلا والمراد هو العشر فقط فهو قبل البيان مجمل فان قيل
المراد بالحق بعض معين كالعشر مثلا وهو ليس بمتواطئ لعدم صدقه على الثلث قلنا
الحق متواطئ بالنسبة الى الابعاض وقد اريد منه فرد معين منها فحصل الاجمال واما فى
المركب فالاجمال فيه قد يكون فى جملته كقوله تع او يعفو الذى بيده عقدة النكاح لتردده
بين الزوج والولى وقد يكون بسبب وقوع اللفظ الذى لا يفهم المراد منه فيه كالمستعمل
فى غير معناه الحقيقى لقرينة تمنع الحمل عليه مع تعدد مجازاته فانه مجمل فيها وكالمستثنى
فى قوله تع واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فان المستثنى قبل تلاوته مجهول وهو
مستلزم للجهالة بعد الاستثناء فيكون مجملا وكالمخصص المنفصل كان يقول اقتلوا المشركين
ثم يقول اردت بعضهم فان التخصيص بالبعض المجهول اوجب اجماله ومن انواع الاجمال
ما فى مرجع الضمير اذا تقدم شيئان يصلح كل منهما لان يكون مرجعه نحو ضرب زيد عمرا واكرمته
ومنها ما فى مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين ان يكون المهارة فى الطب او
مطلقا مذ ظله لا اجمال فى نحو قوله تع حرمت عليكم الميتة لظهور المراد
المشهور وعليه جمهور الاصوليين ان التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تع حرمت عليكم الميتة
حرمت عليكم امهاتكم ونحو ذلك ليس بمجمل بل متضح الدلالة وذهب الكرخى وبعض الحنفية
الى انه مجمل لنا على الاول ان العرف فى مثله بين ان المراد منه الاطلاق تحريم الفعل المقصود
بتلك الذات كالاكل فى المأكول والشرب فى المشروب واللبس فى الملبوس والوطى فى الموطوء
فان القايل حرمت عليكم الميتة يفهم من كلامه عرفا حرمة اكلها وحرمت الخمر اى شربها
وحرمت امهاتكم اى وطوها وحرم الحرير اى لبسه ونحو ذلك فكان المراد منه واضحا
عرفا يقطع به منعه ولنا ايضا ان الصحابة والتابعين لم يزل يستدلون بها على التحريم
ولو كانت مجملة لم يستدل بها على شىء كما هو شان المجمل قالوا التحريم العين غير معقول لان
التحريم انما يتعلق بالافعال لا بالذات فالمراد تحريم فعل والافعال كثيرة والغرض يحصل بالبعض
فيجب تقديره وليس بمعين فيكون مجملا قلنا ان اردتم ان ذلك البعض غير معين فلم ولا يجد
نفعا لان العرف فى مثله قد عينه بالفعل المقصود من غير ذلك الشىء كما بينا وان اردتم انه
غير معين اصلا فهم بل مكابرة لحصول العرف فى مثله مذ ظله ولا فى نحو قوله تع
وامسحوا برؤوسكم لان الباء للتبعيض كما مر لا اجمال فى نحو قوله تع وامسحوا برؤوسكم لظهور
ان المراد بعض الراس كما بينا سابقا ان الباء للتبعيض فهو واضح الدلالة على المراد وهذا
مذهب اصحابنا ووافقنا الشافعية على ذلك وذهب الحنفية الى انها مجملة فى القدر

الممسوح لاحتمال الارادة الكل او البعض ولا اولوية لاحدهما والحوالة لا اجمال فيها وتحصيل
المقام ان الباء ان كانت للتبعيض كما اثبتناه سابقا فالمراد بعض الراس فيحصل الامتثال
بمسح الراس البعض ولو قيل انها ليست للتبعيض فقد قال الشافعية ان المراد هنا
بعض الراس ايضا لان العرف في مثله يقتضي التبعيض ولهذا كان قول القائل مسحت
يدي بالمنديل وبالحايط مقتض لمسح الجميع واما المالكية فذهبوا الى ان المراد مسح الجميع
بناء على ان الباء للالصاق فيوجب الصاق الراس بالمسح والراس انما هو المجموع فيجب مسحه و
بالجملة لا اجمال في الاية وان كان تحقيق الحق فيها وتنزيلها على ان المراد البعض لكان الباء
مما لا يرتاب فيه اكثر اصحابنا الان اثبات ذلك على مخالفينا يحتاج الى بسط كلام تقدم
فليرجع اليه مد ظله اما نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فالمرتضى مجمل في قوله
اليد لاطلاقها على كل العضو وبعضه ويتردد في القطع ايضا لاطلاقه على الابانة والجرح و
العلامة والفخري والحاجبي لا اجمال فيهما لانها حقيقة في العضو الى المنكب وفهم البعض
بالقرينة والقطع ظ في الابانة اختلفوا في نحو قوله تع السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فذهب السيد المرتضى قدس سره الى انها مجملة في اليد واستدل على ذلك بانها
تطلق على العضد والذراع والكف فهي تطلق على العضو بتمامه وعلى ابعاضه وان كان لها
اسم يخصها يقول غسلت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب
واعطيته كذا بيدي وكتبت بيدي والمراد اصابعه فكانت مجملة لترددها بين ذلك
قال وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على الجملة
كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضه واليد تقع على كل بعض من هذا العضو
وذهب بعضهم الى انها مجملة في اليد والقطع اما في اليد فكما تقدم واما في القطع فلاطلاقه على الابانة
والجرح كما يقال برى القلم فقطع يده فكان محتملا لهما والمشهور وعليه العلامة من اصحابنا و
الفخري والحاجبي من العامة انه ليس فيها اجمال وهو الاصح لنا انها لو كانت مجملة لكان لها
في اليد او القطع ولا اجمال في شيء منهما اما في اليد فلانها حقيقة في العضو من المنكب
مجاز بسبب قرينة تدل عليه فهو واضح الدلالة على معناه فلا اجمال ومنه يعلم الجواب
عما ذكره السيد فان استعمال اليد في البعض لا يقتضي كونه كيف والاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في جميع ما ذكره الا ان فهم ما عدا الجملة يتوقف
على انضمام القرينة وذلك علامة المجاز والفرق الذي ادعاه بين لفظ الانسان ولفظ اليد
غير مسلم بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة نعم استعمال

اليد في الابعاض متعارف بخلاف الانسان فانه لا يستعمل الا في الجملة واما في القطع فلانه حقيقة
في الابانة فهو ظاهر فيها ايضا واطلاقه على الجرح مجاز بالقرينة فلا اجمال في شيء منهما
مد ظله ومالها مجمل لغوي وشرعي كقوله صلى الله عليه وآله الطواف بالبيت صلوة الاثنان فما فوقهما
جماعة ليس بمجمل فيحمل على الشرعي بقرينة بعثته صلى الله عليه وآله لتبليغ الاحكام لا لتعليم اللغة
قد يكون اللفظ الوارد من الشرع له محملان احدهما مما يتعلق باللغة والثاني مما يتعلق بالشرع
مثاله قوله صلى الله عليه وآله الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان الطواف يسمى صلوة لغة ويحتمل ان الطواف
كالصلوة في اشتراط الطهارة وقوله صلى الله عليه وآله الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ان الاثنين فما
فوقهما يسمى جماعة لغة ويحتمل ان فضيلة الجماعة تحصل بهما او المراد جواز السفر للاثنين
فمثل هذا اذا ورد من الشارع هل هو مجمل ام لا المختار انه ليس بمجمل وذهب شذوذ الى انه
مجمل لنا ان ذلك عرف الشرع بيان الاحكام الشرعية لان الغرض من البعثة واما تعريف
اللغات فليس مقصودا للشارع اذ لم يبعث لذلك فالظاهر حمل كلامه على ما هو عرفه وهو المعنى
الشرعي قالوا اللفظ يصلح لهما كما مر والغرض ولا قرينة تعين احدهما فكان مجملا قلنا عرفه بيان
الاحكام الشرعية وهو قرينة لتعيين المعنى الشرعي ومما اختلف في كونه مجملا ام لا الفعل والمراد
نفي صفته لتعذر نفيه مثل قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام
من الليل فان المراد نفي صفة الصلوة والصوم لا نفي حقيقتهما والاكثر على انه ليس بمجمل وذهب
بعضهم الى الاجمال لنا على الاول انه لم يثبت في ذلك عرف شرعي في مثله فاقرب المجازات الى نفي الحقيقة
هو نفي الصحة اذ ما ليس بصحيح كانه ليس بشيء فيحمل عليه ولا يرد ان في ذلك اثبات اللغة بالترجيح
لانكم تثبتون ان المراد من هذا اللفظ هذا المعنى بسبب انه اقرب من غيره الى المعنى الحقيقي
وهو باطل لانها لا تثبت الا بالنقل فانا نقول ان المعنى الحقيقي اذا كان غير مراد من اللفظ فاللفظ
في الاستعمال المجازي حمله على اقرب المجازات الى الحقيقة فالحاصل ان نفي الحقيقة غير مراد فلا بد من
مضمر يصرف لنفي الجميع ولا تخصيص بعضها فكان مترددا بينها فكان مجملا قلنا انما يكون
لو كان على السوية وقد قلنا ان نفي الصحة رجح بكونه اقرب الى المعنى الحقيقي ومما اختلف
في اجماله نحو قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطا والنسيان اعني ما ينفي صفة والمراد نفي لوازمها
المحققون على انه ليس بمجمل وذهب البصري الى انه مجمل لنا ان العرف في مثله هو نفي الحكم
المرتب على الخطا والنسيان اعني المؤاخذة والعقاب فهو واضح الدلالة على معناه فلا اجمال
فان قيل فالضمان ايضا عقاب ولا يرتفع قلنا نحن ندعي ارتفاع الاثم والعقاب ولا نسلم ان
الضمان يوجب ذلك اذ يجوز ان يكون امتحانا للمثاب عليه لا للانتقام على انه ثبوت الضمان

اي من اليد والقطع

اي الاصول الدالة على الاجمال

بالخطا الوضعي ولذا يجب بفعل الصبي ومن ليس من اهل التكليف ولا اثم هناك قطعًا فلولا بد من اضمار شي يتعلق به الرفع لان نفي الخطا والنسيان غير موضوعين والاشيا كثيرة لا تعين لبعضها فجا الاجمال قلنا تعين البعض وهو نفي الذم والعقاب بالعرف فيحمل عليه

مسئلة فصل المبين نقيض المجمل قد عرفت ان المجمل ما دلالته غير واضحة فالمبين نقيضه اعني ما تكون دلالته على المراد واضحة ثم المبين قد يكون بينا بنفسه من غير سابقة اجمال كقوله تع والله بكل شيء عليم فان افادته شمول علمه تع جميع الاشيا بنفس اللغة من غير توقف على شي اخر وقد يكون مع سابقة اجمال كقوله تع اقيموا الصلوة فانه قبل البيان مجمل لا يعرف المراد منه وتبين بفعله صلعم فكان بعد ذلك مبينا فان قيل ما يكون بينا بنفسه لا يكون مبينا لان معناه ما بين بغيره قلت المراد من المبين البين وهو ينقسم الى القسمين او نقول معنى البين بنفسه هو ما لا يحتاج في بيان المراد منه الى امر خارج عنه من قول او فعل وذلك لا ينافي كونه مبينا بالقول او نقول هو مبين في الاصطلاح وان لم يكن في اللغة كذلك

مسئلة والبيان بالقول اجماعي وبالفعل عند الاكثر البيان يقع على التبيين اعني فعل المبين كالسلام على التسليم واشتقاقه من بان اذا ظهر وانفصل ومعناه ح الاخراج من حيز الاشكال الى حيز الظهور وما يرد عليه منه ويقع على الدليل الذي حصل به التبيين نحو صلوا كما رايتموني اصلي ومعناه ح الدليل ويقع على متعلق التبيين وهو المدلول ومعناه ح العلم عن الدليل ثم ان البيان بالقول اجماعي لا خلاف فيه وهو اما من الله تع كقوله تع صفرا فاقع لونها في بيان البقرة وما يقال ان في هذا مناقشة اذ هو من تقييد المطلق لا من بيان المجمل ففيه مناقشة لان الكلام في البيان مطلقا اي فيما يعم بيان المجمل وغيره فتقييد المطلق بيان ايضا نعم يحتمل كونها من باب النسخ فيكون من باب النسخ فيكون ابتدا تكليف وتجي الاشارة اليه انشا الله تع واما من الرسول كقوله عليه السلم فيما سقت السما العشر بيانا لقوله تع واتوا حقه يوم حصاده واما البيان بالفعل فقد اختلف فيه والحق انه يكون بيانا ايضا وذلك ان الخصم اما ان يقول بعدم صحة وقوع الفعل بيانا راسا او يقول بصحته عقلا لكنه لا يجوز من الحكيم البيان به فعلى التقدير الاول لا يخ اما ان يكون مريدا ان الفعل لا يؤثر في حصول التبيين اصلا او نقول انه لا يؤثر وحده بل لا بد من القول الدال على ان الفعل بيان بان يقول صلى الله عليه وآله هذا الفعل بيان لهذا او نحو ذلك فان على التقدير الاول من التقدير الاول فقد غلط فان فعل النبي صلعم للصلوة والحج بيانا لهما وايضا الفعل ادل على معرفة التفاصيل من الاخبار عنها بالقول اذ الخبر ليس كالمعاينة

وان عني الثاني وهو ان الفعل لا يقع بيانا وحده الا ان يقوم الدليل على انه بيان فذلك مما لا يقول به احد واما التقدير الثاني فبط لان البيان بالفعل قد يكون اصلح للمكلف لكونه اقوى فكانت الحكمة مقتضية له لا يقال البيان للصلوة والحج حصل بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم لانا نقول هذا سهو فان هذا القول لم يشتمل على شي من افعال الصلوة والحج وتعريف شي منهما ليكون بيانا نعم هو دليل على ان الفعل بيان قالوا لو تبين بالفعل لطال فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وهو لا يجوز قلنا نمنع الملازمة فان القول قد يكون اطول من الفعل الا ترى ان بيان الركعتين بما فيه من الهيات وغيرها لو كان بالقول لادى الى طول زمان لم يكن مع الفعل سلمنا لكن نمنع لزوم تاخير البيان فان تاخيره انما يكون اذا لم يشرع به بعد امكان الشروع بل تراخى عن ذلك اما لو شرع به وكان الفعل نفسه يستدعي زمانا طويلا فلا يعد ذلك تاخيرا سلمنا لكن نمنع كون تاخيره مع امكان تعجيله مطلقا غير جايز وانما هو اذا لم يكن في التاخير غرض واما ما فيه غرض كما فيما نحن فيه فان الغرض هنا سلوك اقوى البيانين فلا سلمنا لكن تاخر البيان مع امكان تعجيله انما يمتنع مطلقا انما هو اذا تاخر عن وقت الحاجة وهنا ليس كذلك ثم كون الفعل بيانا قد يعلم بالضرورة من قصده صلعم بان يعلم ضرورة ان قصده صلعم كون هذا الفعل بيانا او بقوله كان يصرح بكونه بيانا للمجمل او شبهه كقوله صلعم صلوا كما رايتموني اصلي وقد يعلم بالنظر كما اذا ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به وفعل صلى الله عليه وآله فعلا يصلح للبيان ولم ينص بالقول على انه بيان فانا نعلم انه بيان بالدليل العقلي وهو انه لو لم يكن بيانا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل كما سيجي انشا الله تع ثم ان الفعل كما يكون بيانا فكذا ترك الفعل قد يكون بيانا كما اذا ذكر في الثانية بغير قنوت فانا نعلم عدم وجوبه قبل الركوع وكما اذا كان الخطاب متناولا لامته ثم تركه بعد ذلك فانه يدل على تخصيص العام بالرسول صلعم وذلك اذا كان الترك قبل الفعل ولو مرة ولو كان بعده فهو للنسخ عنه

مسئلة وتاخيره عن وقت الحاجة ممتنع والى الخطاب جايز الا عند الغزالي ممنع المرتضى مطلقا فيما له ظاهر كالعام اما المجمل فيجوز تاخيره في كثير كالصلوة والحج اتفقوا على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اي عن الوقت الذي يجب على المكلف العمل فيه لان ذلك مستلزم للتكليف بما لا يطاق فانه في ذلك يكون مكلفا بالاتيان بالمراد من ذلك الخطاب والاتيان بالشي مع عدم الطريق الى العلم به محال ليس في وسع المكلف وجوازه متوقف على التكليف بالمحال وهو لا يجوز واما تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلف فيه الاصوليون فالاستاد وجمهور اكثر المحققين من الاصوليين على جواز التاخير الى وقت الحاجة مطلقا

والغزالي واكثر المعتزلة على المنع من التاخير مطلقا وذهب السيد المرتضى وبعض المعتزلة الى
التفصيل فقالوا ما افتقر الى البيان ان
ظاهر ما يريد غير ظاهره كالعام والمطلق المراد به الخصوص فلا يجوز التاخير فيه وهذان
المذهبان يجتمعان في جواز تاخير البيان في النسخ وذهب المعتزلة كابي الحسين البصري و
جماعة من الاشاعرة الى المنع من تاخير البيان الاجمالي فيما له ظاهر كالعام والمطلق بل يقول وقت
الخطاب هذا العام مخصص وهذا المطلق مقيد اما المجمل كالمشترك فجوزوا تاخير البيان
فيه مطلقا لنا على جواز التاخير انه لا مانع منه سوى ما يتخيله الخصم من قبح الخطاب بمثله
وهو غير صالح للمانعية كما سيجي ان شاء الله تع ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة في حسن الخطاب
لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة
يترتب عليها الثواب ولنا ايضا انه لو لم يجز التاخير الى وقت الحاجة لما وقع وقد وقع في مواضع منها
تاخير البيان في اية الصلوة ما عنى قوله تع اقيموا الصلوة حيث بينه جبرئيل وعرض بينه فعله
ومن ذلك اية الحج واية الزكوة ونحو ذلك من المواضع التي وقع بيانها متاخرا عن وقت
الخطاب بها ومن تتبع ذلك حصل له القطع بذلك ويمكن ان يستدل على ذلك بقوله تع
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فقد امرهم بذبح بقرة ثم بينها لهم حتى حصل سوال بعد سوال حيث
قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ثم قالوا ادع لنا ربك ما لونها الى ان استقر الحال على بقرة
لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذا يدل على تاخير البيان لانها لو كانت
مبينة من اول الامر لما راجعوا واستفهموا فتبين لهم المراد شيئا بعد شيء فان قيل يجوز
ان يكون الواجب في اول الامر بقرة ما من عرض البقر فلو ذبحوا اي بقرة اتفقت كانوا قد امتثلوا
لكن لما توقفوا وراجعوا تغيرت المصلحة فامروا بذبح بقرة غير فارض ولا بكر ونسخ الاطلاق
فلما توقفوا بعد ذلك شدد عليهم بما هو على اوصافا تما قبله وانتقل الامر الى ذلك ونسخ ما
قبله وح فلا يقوم حجة على الخصم وانما يقوم الحجة لو ثبت ان البقرة المامور بها اولا
المكلف بذبحها ابتداء هي البقرة الموصوفة بهذه الصفات قلنا هذا مدفوع بان الضماير
في السوال الاخير في قوله تع ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ما لونها وغير ذلك صريحة في ان البقرة
المذكورة اولا هي ما لها هذه الصفات وكيف يمكن ان يتم ما ذكر في السوال الثاني ضمير البقرة
التي يريد تع انما امرهم بذبحها ثانيا لانهم لا يعرفون ذلك ولا خطر لهم ببال فكيف يسئلون عن
صفة بقرة لا يعلمون انهم يومرون بذبحها وحل ذلك الاشكال قول العلامة الحلي نقلا عنه
فيقول الغلام بين لي ما هي فيحكم بان الضمير ليس راجعا الى ما تقدمه بل الى الناقة التي يراه

كان محل حاجة بالنسبة الى خطاب ووقت بخطاب وان كان عاما

بها ثانيا

للمرتضى لزوم الاغراء بالجهل فيه ... قلنا فرق بين عدم الفهم اصلا والذي ذكره والتخصيص يتورد النسخ ... في المجمل ومع جواز تاخير البيان

بها ثانيا وقد ذكرناه ذلك اظهر من بيان فان قلت لو كان المامور بها هي البقرة التي لها هذه الاوصاف
في الوقت الذي امروا بذبح البقرة فيه كانوا محتاجين الى ذبحها فلو تاخر البيان كان تاخيرا
عن وقت الحاجة وهو باطل قلنا انما يلزم ذلك لو ثبت ان الامر للفور ودونه البيد من اهل نصير ذلك ٣
سلوكها ويرد عليه ما اوردوه في بعض المواضع وهو ان الامر وان لم يكن للفور الا انه يجوز
الفعل مع الامر فيثبت على الفور وهو حكم فيجب بيانه فتاخيره تاخير البيان عن وقت الحاجة ويمكن
اثباته بالامر على الفور بان ارادوا به الاباحة الشرعية التي هي من الاحكام الخمسة فبطلانه
الاباحة ليست جنسا للوجوب ليلزم تحققها بتحققه وان ارادوا به جزء مفهوم الوجوب
ما هيته جواز الفعل والمنع من الترك فذلك ليس بحكم فلا يحتاج الى بيانه فان المحتاج الى البيان
الخطاب الذي تعلق به احد الاحكام الخمسة ويمكن ان قلنا ان الاذن من الاحكام الشرعية شبه
ما قاله المعترض وفيه تطويل انا لو سلمنا كونه من الاحكام فثبوته على الفور انا يريد به وجوب
العمل في ذلك الوقت فلا وجه له لان ما يريد به ورود الخطاب بفعله فهم ولا يلزم منه محذور
فان المكلف ينتظر البيان من الشارع ليعمل به مع علمه بانه لا يوخره عن وقت الحاجة فهو على
حال السعداء اذا استعدوا لامتثاله بعد بيانه لا بقوله تع وما كادوا يفعلون دل على انهم كانوا
قادرين على الامتثال بالامر الاول وتاخيرهم الفعل ليس الا تعنتا وتعللا ولو كانوا مامورين
بالبقرة الموصوفة بالصفات المتاخرة عن الامر الاول ما صح تعنيفهم على ذلك بل كان ينبغي
مدحهم على تفتيشهم عن حال المامور به قلنا لم يعنفوا بتاخير الامتثال بالامر الاول وليس في
الكلام ما يدل عليه وانما معنى ذلك انهم كادوا يفرطون مع حصول البيان البالغ لهم اما
لخوف الفضيحة في ظهور القاتل او لغلاء ثمنها اذ روي ان ثمنها كان ملء مسكها ذهبا المعز
مع كون خطاب العربي بالتركي في عدم الفهم الخ فقد عرفت ان الغزالي لا يجوز البيان مطلقا
مجملا كان او ظاهرا والسيد رحمه الله لا يجوزه في المجمل فلنذكر الحجة دليل الغزالي على عدم جواز
تاخير البيان في المجمل ولم يتعرض لدليله على عدم الجواز في الظاهر اكتفاء عنه بنقله عن السيد رحمه الله
اذا عرفت هذا فنقول احتج الغزالي على عدم جواز تاخير بيان المجمل بان الخطاب بما لا يعلم المراد
منه كالمجمل مثلا بمنزلة الخطاب بالتركية لمن هو عربي لا يفهمها وذلك لان عدم جواز الثاني
ليس الا لعدم حصول الفهم الذي هو الغرض لكن الثاني باطل بالاتفاق فكذا المقدم واستدل
السيد المرتضى رحمه الله على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر كالعام بان تاخير البيان فيه
موجب لاغراء المكلف بالجهل وذلك لان اللفظ لما كان ظاهرا في العموم في السابق الى فهم المكلف
منه ظاهره والغرض انه غير مراد بل المراد خلافه وهو الخصوص ولا دلالة عليه حال التكليف بالخطاب

ثالث تاخيره

في المجمل ... عن وقت الخطاب

من ٣ فيكون الخطاب بعد وروده دون البيان اغراء بالجهل وهو لا يليق ان يصدر من الحكيم لقبحه وليس العلة
في قبحه الا انه خطاب لا يريد بغير ما وضع له من غير دلالة فالدليل الذي يدل على ذلك انه لا يحسن
ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد
الضرب الشديد او رأيت حمارا وهو يريد بليدا من غير دلالة تدل عليه وبهذا المعنى افردت
الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تأخير
بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع
له فان من قال لغيره عندي شيء انما استعمل الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له و
ليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص فانه اراد به ما لم يوضع له اللفظ
ولم يدل عليه دليل والجواب عن الاول بمنع الملازمة المعقودة في كلامه والسند ابدا
الفرق بينهما فان الخطاب بالتركية للعربي خطاب بما لا يفهم منه شيء اصلا بخلاف الخطاب
بالمجمل فانه يفهم منه معنى كالامر والنهي لكن تردد بين مدلولاته فيطيع بالعزم على
الفعل اذا بين ويعصي بالعزم على الترك كذلك والحاصل انما لم يجوز الخطاب بالمجمل حيث
لا يفهم منه امر او نهي فيسمى الاجمال في تعيين المطلوب واما حيث لا يفهم السامع انه امر او نهي
فلا يجوز لانه لا تكليف فيه ح فلا فائدة تحدث منه كما في الخطاب بمثل ذلك ه
والجواب عن الثاني بان لا نم لزوم الاغراء بالقبيح وانما يلزم لو انتفى احتمال التجوز في الكلا
م والمخاطب بالعام مجوز للتخصيص الى وقت الحاجة وبعده يقطع بعدمه وتوضيح المقام
انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له الى قرينة بخلاف استعماله
في معناه وكذا لا ريب في عدم جواز تأخير القرينة عن وقت الحاجة اما تأخيرها عن وقت
التكلم الى وقت الحاجة فلا دليل على عدمه من جهة الوضع وتخيل استلزامه الاغراء بالجهل فيكون
قبيحا مدفوع بانه انما يتم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف
على ثبوت منع التأخير مطلقا والغرض عدمه وكون الاصل في الاطلاق الحقيقة معناه
انه للقطع فوات وقت القرينة مطلقا او تجرده عنها يحمل على الحقيقة ولو كان مجرد التلفظ
باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة حتى لو تأخر عن ذلك لزم الاغراء لم يستقم الحكم في مواضع
كثيرة منها انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل من غير ان يعلم السامع
ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن احد يعتد به وجوز اكثر
محققي الاصوليين من اصحابنا والعامة اسماع المكلف العام المخصوص بالدليل السمعي من
دون اسماع المخصص ونحو ذلك مع ان ما ذكر في توجيه المنع من الاغراء لو تم لاقتضى المنع

لاقتضى المنع هناك ايضا اذ السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة كما عرفت وليست
مرادة فيلزم الاغراء ولا ينفع الجواب هنا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة اعني العموم الا بعد
الفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز ومع فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم بمقتضاها
لانا نعلم ان الاطلاع على ذلك يحتاج الى صرف زمان بعد وقت الخطاب ليطلع على المراد فلا
يكون مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة على انا يمكن ان نجيب بمثل ذلك في
صورة النزاع فنقول لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد
القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بمقتضاها وللسيد في الذريعة كلام على المانعين من
تأخير البيان في المجمل يقرب مما ذكرناه حيث قال ومن قوي ما يلزمونه انه اذا اجوزتم
ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب الرجوع الى الاصول ليعرف المرا
د فما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن
اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه ممتثل ما بين له قلنا اي فرق بين هذا القول
وبين قول من جوز تأخير البيان فان قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيان فهو
متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد وليس كذلك اذا تأخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا
كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان
قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومأمور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة
من غير تمكن من معرفة المراد به وانما يصح ان يعرف المراد به بعد هذا الزمان فقد عاد الا
لى انه مخاطب بما لا يمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا قول من جوز تأخير البيان ولا
فرق في هذا الحكم بين طول الزمان وقصره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا
يمكن فيه معرفة المراد بل هو جار مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه
قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان تصح المعرفة الكسبية في
اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه لا يمتنع قادر على ان يقرن
البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تأمل الاصول هذا كلا
مه ويرده عليه نفسه رحمه واضح فقوله اذا جوزت اسماع العام المخصص من دون اسماع
المخصص لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب مكلف بالرجوع اليها فما الذي
يجب ان يفهم المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف عن
اعتقاد واحد الامرين بعينه ويعتقد انه ممتثل للعموم ان لم يظهر المخصص قلنا هذا
هو القول بجواز تأخير البيان فان قلت الفرق بينهما هو ان القرينة موجودة في الاصول و المكلف



يتمكن من الرجوع اليها بخلاف القول بجواز تاخيره فلنا القرينة وان كانت موجودة لكن
العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة
لم يردها المخاطب من غير دلالة على انه متجوز وقد حكمت بقبحه فان قلت هذا الزمان
مستثنى من البين والقبح الخلو من الدلالة فيما بعده قلنا وهكذا القول في موضع
النزاع ويجاب عما ذكره من الوجوه الثلثة التي استشهد بها على قبح التاخير اما الاول فلان
وقت الحاجة فيه مقارن للخطاب اذ هي ايجاد المكلف عن الفعل المهدد عليه فلا بد من
اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديدية انما يحصل مع مقارنة قرينة اللفظ والقبح
اللازم من تاخير القرينة ح انما هو عدم تحقق مسمى التهديد لا لطحصوله لامجرد كونه تاخيرا
واما الثاني فان كان وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التاخير فيه وان كان مقارنا
للخطاب سلمناه ولا يجدي نفعا واما الثالث فلانه من قبيل الاخبار وليست
من محل النزاع في شيء اذ ليس لها وقت حاجة يتصور تاخيره اليه فيجب اقتران القرينة
فيها بالخطاب على ان تجريدها عن القرينة المبينة للمراد منها حال العدول عن موضوعها
يصيرها كذبا لعدم مطابقته للواقع وقبحه معلوم ثم ان ما ذكره رحمه الله من الدليل منتقض
بالنسخ فانه من شرط المنسوخ على ما صرح به رحمه الله ان لا يكون موقتا بوقت ولا
معينا بغاية تقتضي انقطاع الحكم عندها حتى انه عد من الموقت ما يعلم فيه الغاية على
سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله ... على الفصل الى ان تنحد
عنكم وعلى هذا فلا بد من كون اللفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد
تحقق نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فيكون قد استعمل اللفظ الذي له حقيقة
في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا ذهب بعضهم الى
طرد المنع في النسخ ايضا فاوجب اقتران بيان الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور
لكن السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة فقال قد اجمعنا على انه يحسن مع تاخير
بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان
مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فلابد انها ابهاما من غير
تجاوز ابهام مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به ثم طول الكلام في ذلك
على من منع من تاخير بيان المجمل وجعله وجها للرد عليهم ولا يخفى انه وارد عليه ومنتقض
به دليل كما انتقض به دليل خصمه فتامل المقام واسئل الله تع الاعتصام   فصل الظا هر
والماول الظاهر ما دلالته ظنونية لرجحانها والماول المحمول على المرجوح لمقتض

الظاهر في اللغة هو الواضح ومنه الظهر للزوال لظهوره للاجسام

ونحوه كما وبل الحمام الستين باطعام طعامهم وامساك الاربع بابتداء النكاح
او الاول والعبد كما وبل الخبر فيرو وحرمه بذلك لونا وبل المسح في اية الوضوء بالغسل
وقد بسطنا الكلام عليه في شرح الشين
متن

من اقسام المتن الظاهر والماول وقد اسلفنا تعريفهما سابقا ولا باس باعادته لبعد العهد
فنقول الظاهر لغة الواضح واصطلاحا هو ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال
غيره وذلك اما من حيث الوضع اللغوي كالاسد فانه اذا اطلق ترجح ان المراد به السبع
لاحتمال ارادة المعنى المجازي فهو محتمل احتمالا مرجوحا واما من حيث الوضع العرفي كالغائط
فانه اذا اطلق لم يقطع ان المراد به الفضلة المخصوصة لاحتمال ارادة المعنى المجازي منه
اعني المكان المطمئن احتمالا مرجوحا واما من حيث الشرع كالصلوة وكذا الكلام في كل لفظ
فيه استعمالان حقيقي ومجازي فانه اذا اطلق فدلالته على الراجح المراد به ظنية وهو الذي
يسمى ظاهرا فخرج بهذا النص لكون دلالته قطعية وكذا المجمل لكون دلالته متساوية
والماول لكونها مرجوحة فيه والماول اسم مفعول من اوله اذا طلب ما يؤل اليه اي يرجع
والمال المرجع واصطلاحا هو حمل اللفظ على معناه المرجوح فعلى هذا الماول هو المحمول على
المعنى المرجوح وهو شامل للصحيح والفاسد ولو اريد تعريف الصحيح قيل المحمول على المعنى
المرجوح لمقتض اي لقرينة اقتضت ذلك الحمل والقرينة اما عقلية كقوله تع ولتصنع على عيني
فالعين حقيقة في الجارحة المخصوصة وحيث ان الدلالة القاطعة قامت على انه تع
ليس بجسم اقتضت حمل العين في الاية على معناها المرجوح اعني العلم لما ان العين سبب
حصوله وطريق اليه فاطلق السبب على المسبب واما اللفظية فامثلتها كثيرة
والتاويل منه قريب كحمل اية الصدقات على بيان المصرف الخ   التاويل بحسب ما
يوجه ينقسم الى ثلثة اقسام الاول القريب يسمى به لقرب ما يوجه الى الفهم ولقوة ما
يدل عليه فيكفي في تحققه ووجوب قبوله ادنى مرجح كحمل اية الصدقات للفقراء والمساكين
الاية على بيان المصرف في الصدقات حتى يجوز الصرف الى صنف واحد فقط ووافقنا
على ذلك مالك وجماعة من العامة وذهب الشافعي الى ان ذلك من التاويل البعيد لان
ظاهر الاية بيان استحقاق جميع الاصناف لكون اللام للملك والواو العاطفة للتشريك
فيجب اشتراك الجميع في مال الصدقة ولا يجوز تخصيص الصنف الواحد بها والجواب ان
سياق الاية يدل على ما قلناه فان ما قبلها اعني قوله تع ومنهم من يلمزك في الصدقات فان
اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون دل على طعن المنافقين ولمزهم اذا لم
يعطوا من الصدقات ورضاهم اذا اعطوا منها فاقتضى سياق الكلام الرد عليهم ببيان
من يجب صرف الصدقات اليه قطعا لاطماعهم ودفعا لما زعموه من ان المعطين مختارون
في الاعطاء والمنع ويحتمل ان الحمل على الظاهر اعني بيان الاستحقاق والتمليك يحصل الرد عليهم

ايضا فلا يصلح ذلك صارفا عن ظاهر اللفظ فتامل وقد يجاب باهمية بيان المصرف للتنبيه
على الخيرة فالحمل عليه ثم الثاني التاويل البعيد وسببه بعد عموض العلاقة التي سوغت التجوز
فيحتاج الى مرجح اقوى مما يرجح به القريب وله امثلة منها تاويل الحنفية قوله تع اطعام
ستين مسكينا باطعام طعام ستين مسكينا على ان يكون المراد وجوب دفع هذا القدر
من الطعام اعم من ان يكون المدفوع اليه مسكينا واحدا في ستين يوما او ستين مسكينا
قالوا المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين مسكينا كحاجة مسكين واحد ستين يوما لا فرق
بينهما عقلا ووجه البعد فيه جعل ما ليس بمذكور اعني اطعام القدر مرادا والمذكور وهو
اطعام ستين مسكينا غير مراد مع امكان ان يقصد الشارع اطعام من مدلول اللفظ
وفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعا للمحسن وربما كان فيهم من هو مستجاب
الدعوة ونحو ذلك من الفوائد التي لا توجد في الواحد ومنها تاويل الحنفية ايضا قوله عليه السلم
لغيلان بن سلمة الثقفي حين اسلم يوم الطايف على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن
بان المراد من قوله ع امسك اربعا اما ابتدا النكاح اي جدده على اربع منهن ولا تنكح سايرهم
الخلافة الاسم المسبب على السبب لاحتمال وقوع النكاح مرتبا والذي دعاهم الى هذا التاويل
البعيد مخالفة ظاهره لما هو من ان انكحة الكفار انما يحكم بصحتها على تقدير اسلامهم
اذا وقع العقد على الحكم على من يصح ابتدا النكاح عليه شرعا واما ما ليس كذلك كالعقد
على اكثر من اربع دفعة او على خامسة بعد اربع او على الاختين فليس بصحيح فاولوا هذا
الحديث بما اولوه ووجه البعد فيه ان غيلان كان متجدد الاسلام لم يسبق له علم بشي
من الاحكام فيبعد من الشارع خطاب مثله بذلك من غير بيان اعتمادا على فهمه له على
ان مذهبهم الذي اخترعوه من وجوب التجديد للكافر لم ينقل اصلا مع كثرة اسلام
الكفار المتزوجين ولو ثبت مثله لنقل ووجه الثالث التاويل الابعد لزيادة بعده بالنسبة
الى ما قبله وله امثلة منها تاويل الحنفية قوله ع لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين
منهما امسك ايهما شئت وفارق الاخرى بما مر من ان المراد تجديد النكاح ان وقع دفعة
او امساك الاولى منهما ان ترتب والداعي الى هذا التاويل الابعد ما عرفت من مخالفة
ظاهره لمذهبهم ووجه الابعدية فيه وجود جميع المفاسد المذكورة فيما قبله وزيادة
وهي تخييره في امساك ايتهما شا من غير تفصيل بين وقوع النكاح مرتبا ودفعة ومن
التاويل الابعد المشابه في الابعدية الذي تابى الطباع السليمة من سماعه تاويل صاحب
الكشاف المسح في قوله تع في اية الوضو اعني قوله تع فامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين

عقلا او شرعا فدلالة اقتضاء ويدونه مع اقترانه بما لولا التعليل لبعد تنبيه وايماء
والا فدلالة اشارة متن

اي بوصف لولا تعليل ذلك الوصف له لبعد اي مع اقتران الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم
اي لكان بعيدا صدوره من الشارع بعيدا كما في الجواب عن سؤال الاعرابي فانه ع اقترن الامر بالاعتاق بالوقاع
الذي لو لم يكن هو علة لوجوب الاعتاق لكان الامر بالاعتاق
يعني

بالغسل فانه حكم بان الارجل معطوفة على الرؤس والمسح الوارد عليها ليس المراد منه حقيقة وانما
المراد منه الغسل المشابه للمسح وذكر في ذلك وجوها فاسدة واشتعل ان هذا الكلام
على هذا الحمل يشبه قول القايل اكرم زيدا وعمروا واهن خالدا وبكرا مهملا يفهم احد ان المراد
اكرم بكرا اكراما يقرب من الاهانة بل لو قصد احد ذلك لعابه اهل اللسان وحكموا بخروجه
عن قاعدة اهل البيان فما ظنك بالقران المجيد الذي هو في المحل الاعلى من البلاغة مع مكان
ان يراد مسح الارجل ايضا ليكون عضوان ممسوحان معطوفين على عضوين مغسولين ونحو
من هذا التاويل الابعد عطف الارجل حال كونها مجرورة على الوجوه والحكم بان جرها للجوار
ولولا ان الكلام في ذلك خارج عن مقصود الكتاب لذكرنا ذلك على وجه يتميز به الخطا
من الصواب ولقد احسن شيخنا الـ في كتاب مشرق الشمسين حيث بسط المبحث عن الاية الكريمة
على الوجه الاتم الاكمل فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه مد ظله فصل في المنطوق
والمفهوم المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وينحصر في مطابقي وتضمني و
التزامي فان قصد وتوقف عليه صدق او صحة عقلا او شرعا من اقسام المنطوق والمفهوم
وهما قسما المتن باعتبار الدلالة فالمنطوق في محل النطق قد يكون مذكورا منطوقا
به وقد يكون غير منطوق به فيدخل الصريح وغيره وظهر ان المذكورية شرط في ما للمدلول
تخرج المفهوم وغير شرط في المدلول فانه قد لا يكون مذكورا فيدخل غير الصريح واعلم ان المنطوق
والمفهوم مما اختلف كلام القوم فيهما فيفهم من كلام بعضهم انهما من اقسام الدلالة وهو
ظاهر كلام الحاجبي وجماعة من الاصوليين ومن كلام بعضهم انهما من اقسام المدلول لكن ظاهر كون
دلالة الاقتضاء والايماء ودلالة الاشارة من اقسام المنطوق الغير الصريح يؤيد الاول و
عبارة الاستاد المصـ الفاضل مد ظله قابلة للحمل على ايهما شئت ثم ان المنطوق ينقسم
الى الصريح وغير صريح فالصريح ما كان اللفظ موضوعا له اما بعينه او في ضمن مجموع وهو
المعنى المطابقي والتضمني وغير الصريح هو ما لم يوضع له اللفظ بشي منهما بل يكون لازما
لما وضع له وهو المعنى الالتزامي وهو اما ان يكون مقصودا للمتكلم بالكلام ولا والاول
اما ان يتوقف عليه الكلام متوقفا عليه الصدق او صحة عقلية او شرعية او لا فهذه
ثلثة اقسام الاول ان يقصد المتكلم ويكون الكلام متوقفا عليه صدقا كقوله ع رفع
عن امتي الخطا والنسيان فان صدق هذا الكلام يتوقف على ان يكون التقدير رفع
المواخذة الحاصلة بسببهما التي لو لم تقدر لم يكن الكلام صادقا لعدم ارتفاع عينهما
عن الامة او صحة عقلية كقوله تع واسال القرية فان صحة هذا الكلام عقلا يتوقف على

على تقدير الاهل فان الفعل يحيل بنول الجد ان او صحة شرعية كقولك اعتق عبدك عني
على ماية فان صحته شرعا يتوقف على تقدير الملك اذ لا عتق الا في ملك وهذا
القسم من غير الصريح يسمى دلالة الاقتضاء لاقتضاء الكلام له القسم الثاني ان يكون مقصودا
للمتكلم ولا يتوقف عليه الكلام بشيء من الامور المتقدمة بل يكون مقترنا بوصف لو لم
يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا من الشارع الاتيان به فيفهم منه التعليل
فمثال الاول ما روي من قول الاعرابي هلكت واهلكت فقال عليه السلم ماذا صنعت
قال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال عم اعتق رقبة فان قوله عم اعتق رقبة يدل على
ان الوقاع علة للاعتاق وذلك لان غرض الاعرابي عرضه عليه انما هو لبيان حكمها
فذكر الحكم منه عليه السلم جواب له لتحصيل غرضه والا لخلا السؤال عن الجواب بل تأخر
البيان عن وقت الحاجة فكانه عم قال واقعت فاعتق رقبة وهذا للتعليل وكذا الاول
ومثال النظير قوله عم في جواب الجارية الخثعمية حيث قالت ان ابي قد ادركته
الوفاة وعليه الحج فان حججت عنه اينفعه فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان ينفعه قالت نعم قال عليه السلم فدين الله احق بان يقضى فانها سألت عن دين الله
وقضائه فذكر نظيره وهو دين الآدمي وقضاؤه فنبه على التعليل اي على ان كونه
قضاء حق عليه للنفع والا لكان ذكره عبثا بلا فائدة فيفهم منه ان نظيره وهو دين
الله وقضاؤه علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع وهذا القسم يسمى ايماء وتنبيها الثالث
ان لا يكون مقصودا للمتكلم ولكن يلزم من كلامه كقوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا
مع قوله تع والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة فان
هاتين الآيتين يدلان على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك ان ذلك غير مقصود
للمتكلم من الكلام فان المقصود من الاولى بيان ما تقاسيه المراة في الحمل والفصال
من المشقة والتعب ومن الثانية بيان اكثر مدة الفصال لكن يلزم منهما ان اقل
مدة الحمل ستة اشهر حيث ان الاولى دلت على ان مدة الحمل والرضاع ثلثون
شهرا والثانية على ان بعض هذه المدة وهي اربعة وعشرون شهرا مدة الرضاع فيلزم
ان ستة اشهر اقل مدة الحمل وهذا القسم يسمى دلالة اشارة ثم ان التقسيم على الوجه
المذكور هو المشهور وبعضهم يجعل غير الصريح من المفهوم ويجعل المنطوق ما دل عليه
اللفظ مطابقة او تضمنا والمفهوم ما كان لازما للمدلول ويجعل الاقتضاء والاشارة
والايماء من اقسام المفهوم   منطوقه والمفهوم ما دل لا في محله فان كان مفهوم موافقة

فحوى الخطاب ولحن الخطاب او مخالفة فدليل الخطاب وهو هو مفهوم الشرط والصفة
والغاية واللقب والحصر   المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق اي يكون
حكما او حالا لغير المذكور وينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لان حكم
المسكوت عنه الذي هو غير محل النطق ان كان موافقا لحكم المذكور في الثبوت والنفي
فهو مفهوم الموافقة كقوله تع ولا تقل لهما اف فانه يعلم من حال التافيف المذكور حال
المسكوت عنه الذي هو الضرب مع تساويهما في الحكم اعني الحرمة وهل يشترط في مفهوم
الموافقة الاولوية اي كون المسكوت عنه اولى بالحكم من المذكور او يكفي الموافقة بينهما في
الحكم اعم من الاولوية والمساواة لا نظر الثاني وعلى الاول يخفى ذلك القسم واسطة بين
المفهومين والمستفاد من كلام بعضهم في بيان مفهوم الموافقة ان المسكوت عنه ان كان
اولى يسمى فحوى الخطاب كالمثال المذكور وان كان مساويا له كدلالة قوله تع ان الذين ياكلون
اموال اليتامى على حرمة الاحراق اذ هو مساو للاكل في الاتلاف سمي لحن الخطاب ويمكن تنزيل
عبارة النص في التعبير عن مفهوم الموافقة بفحوى الخطاب ولحن الخطاب على ذلك وان كان
حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المذكور في الاثبات والنفي فهو مفهوم المخالفة ويسمى دليل
الخطاب ايضا واقسامه خمسة الاول مفهوم الشرط كقوله تع وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
حتى يضعن حملهن فانه يفهم منه انه اذا لم يكن اولات حمل فلا نفقة لهن خلافا الثاني مفهوم الصفة
نحو اكرم بني تميم العلماء فانه يفهم منه ان غير العلماء لا يجب اكرامهم الثالث مفهوم الغاية نحو فلا
تحل له حتى تنكح زوجا غيره فانه يفهم منه انها اذا نكحت غيره حلت له الرابع مفهوم اللقب وهو
تعليق الحكم بالاسم علما كان نحو زيد قائم او اسم جنس نحو في الغنم زكاة الخامس مفهوم
الحصر المستفاد من التركيب والمراد به ما يكون بطريق تقدم الوصف على الموصوف الخاص
نحو العالم زيد ويمكن تعميمه بحيث يشمل ذلك الحصر بانما والا الاستثناء واعلم ان مفهوم
المخالفة على القول باعتباره يعتبر ويكون حجة يستدل به اذا لم يكن المذكور جرى مجرى الاغلب
في التعبير مثل قوله تع وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن
بكونهن في حجورهم ولا يدل على انه لو لم يوجد هذا الوصف لا يكون الحرمة باقية لانه انما
وصف الربائب بكونهن في الحجور اخراجا للكلام مخرج الغالب فان الغالب كونهن في الحجور
فالوصف به لذلك لا لان المسكوت عنه مخالف له في الحكم ويشترط ايضا ان لا يكون الباعث
لذكر المذكور سؤال عنه بخصوصه او حادثة مخصوصة به كما اذا سئل عن وجوب الزكاة في
الابل السائمة مثلا فقال في السائمة زكوة بناء على ان السؤال عنه بخصوصه وان الحكم كذلك

قالوا قد يكون للشرط بدل وقال الله تعالى ان اردن تحصنا قلنا فهو لاحدهما وانتفا التحريم لامتناع المنهى عنه او الغرض المبالغة او الاجماع عارض الظاهر متن

ويشترط ايضا ان لا يكون الغرض بيان الحكم لمن له الموصوف بالصفة كما لو كان الغرض بيان الحكم عند من له السائمة فقط فان الوصف بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدمه و يشترط ايضا ان لا يكون هناك مانع يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه ويشترط ايضا ان لا يكون المسكوت عنه اولى بالحكم ولا مساويا بالحكم المذكور والا كان مفهوم موافقة ولا مخالفة وانما اشترط ذلك لان وجه الدلالة في مفهوم المخالفة هو ان التقييد بحال الامور لو لم يكن لتخصيص الحكم بالمذكور وانتفائه عما عداه لم يكن له فائدة وعلى تقدير وجود حال الاشياء التي ذكرناها من الخروج مخرج الغالب ونحوه لا يكون كذلك لوجود الفائدة فيبطل وجه الدلالة

مد ظله مفهوم الشرط حجة عند الاكثر وعليه المحقق والعلامة خلافا للمرتضى و موافقيه لنا البتادر والسوال عن سبب القصر مع الامن وقوله لازيدن على السبعين

اختلفوا في مفهوم الشرط اى في تعليق الحكم على شيء بكلمة ان ونحوها من ادوات الشرط هل يدل على عدم الشرط فيكون حجة يستدل به على ذلك اولا والمشهور وعليه اكثر اصحابنا كالمص والمحقق والعلامة وكثير من علماء العامة انه حجة وذهب السيد المرتضى وبعض من اصحابنا وبعض العامة كالحنفية واكثر المعتزلة الى انه لا يدل الا على ثبوت الحكم مع ثبوت الشرط اما انتفاؤه مع انتفائه فلا دلالة فيه على ذلك لنا على ذلك ان المتبادر من التعليق بان ونحوها انتفا المعلق عليه عند انتفا المعلق عليه فانه يتبادر من قولك ان جئتني اكرمتك ان الاكرام منتف عند انتفا المجيء وان قيل هذا مثال الجزئي فلا يثبت الحكم كليه قلنا الغرض من ذلك التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منها اهل اللسان هذا المعنى فلو لم يكن دالا عليه لما فهموه منها فان قيل يجوز ان يكون ذلك بعرف طار ليس ثابتا في اصل اللغة قلنا الاصل عدم نقله من اللغة ولنا ايضا ما روى ان يعلى بن امية سأل عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال له عمر قد عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته بيان الاستدلال انه لو لم يكن التعليق على شيء مستلزما لعدم المعلق عند عدم المعلق عليه لم يكن لذلك التعجب معنى ولما اقر النبي صلى الله عليه وآله على ذلك واجاب بان ذلك صدقة فان قيل نحن نمنع ان التعجب كان لما قلتم لم لا يجوز ان يكون مما مر لان الايات الواردة في وجوب الصلوة ان الاصل في الصلوة الاتمام لكن خولف ذلك الاصل في الخوف بسبب هذه الاية فبقى معمولا به فيما عداه فكان المخالفة مع عدم الخوف محل التعجب وايضا الرواية عليكم لا لكم فان عدم الشرط لو استلزم عدم المشروط لما ثبت القصر مع الامن وقد

قد ثبت قلنا المنع ساقط فان ولا ان الايات الواردة في وجوب الصلوة لا تدل على وجوب الاتمام ولا على ان الاصل في الصلوة ذلك كيف وقد روى عن عايشة انها قالت كانت صلوة السفر والحضر ركعتين فقصرت صلوة السفر وزيدت صلوة الحضر ومع هذا فان الاصل لو ثبت ان التعجب لو كان لما قلتم فالمناسب في الكلام ان يقول فما بالنا نتم كما هو ظاهر الرواية لان الان ظاهر الشرط لما دل على عدم المشروط عند عدم الشرط وخولف هنا تعجبوا فالتعجب انما كان لعدم المعلق عليه مع وجود المعلق ومخالفة الظاهر قد يرتكب لدليل خارجي كما في هذا المقام واعلم ان هذا الخبر انما يقوم حجة على بعض العامة القائلين بصحته واما بعض اصحابنا كالسيد المرتضى فعدم انتهاض الحجية عليه من وجهين ولنا على ذلك ما روى ان النبي صلى الله عليه وآله قال لما نزل قوله تع ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم لازيدن على السبعين وهو دليل على انه فهم من الاية ان ما زاد على السبعين له حكم بخلاف السبعين وللقائل الذي يقول هذا مفهوم العدد فلا يدل على ما نحن فيه اقول ليس هذا مفهوم العدد وانما هو مفهوم الشرط فان الشرط هنا هو الاستغفار الخاص فحيث انتفى الشرط انتفى المشروط ولهذا قال عليه السلام لازيدن على السبعين هذا وللقائل ان يقول يمنع صحة الرواية وكيف وقد روى انه عم قال لو علمت اني ان زدت على السبعين يغفر الله لهم لفعلت وح يكون ذكر السبعين للمبالغة ومعنى الاية ان الاستغفار الكثير لا يفيد في الغفران فلا فرق بين السبعين وما زاد كما تقول الصاحبك لو جئتني سبعين مرة ما كلمتك وغرضك انك وان كثر المجيء منك فلا يترتب عليه النفع اصلا فلا يدل على ما قلتم سلمنا لكن لا نسلم انه عم فهم مخالفة الحكم من التعليق في الاية لجواز ان يكون فهم ذلك بناء على ان الاستغفار لهم كان جائزا بحسب الاصل في جميع المراتب ثم ورد المنع عن هذا القدر الخاص فبقى ما عداه على الجواز استدل الثاني في مفهوم الشرط بدليلين الاول ان انتفا المشروط عند عدم الشرط انما يلزم لو لم يكن لذلك الشرط بدل يقوم مقامه على تقدير عدمه وهو باطل فان من قال ان توضأت صحت صلوتك لا يلزم منه عدم الصحة عند عدم الوضوء لجواز الصحة بشرط آخر كالتيمم الثاني انه تع قال ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ولو ثبت مفهوم الشرط لانتفى الحرمة بانتفاء ارادة التحصن الذي هو الشرط فيجوز الاكراه على البغاء عند عدم ارادة التحصن وهو باطل اذ الاكراه على البغاء حرام اجماعا والجواب اما عن الاول فنقول كان للشرط بدل يقوم مقامه فالشرط حقيقة احدهما وهو غير معين ولا ان انتفا احدهما كذلك انما يكون مع انتفائهما معا وح فينتفي المشروط لما ذكرناه سابقا اقول يمكن تقرير الدليل على وجه يندفع به جوا

هو ما دل على وجوب القصر في السفر

ای من الدلیل الدال علی انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط

المعرض ومحاصله ان مفهوم الشرط لما لم يكن حجة يستدل به لو ثبت ان للحكم المشروط شرطا
واحدا معينا وخلوه من انتفائه لذلك الشرط انتفاء الحكم لكنا لا نقطع من ذلك لجواز ان يكون
للحكم شرط متعدد فبانتفاء ذلك الشرط لا ينتفي الحكم بل يتحقق شرط اخر قيل الاصل عدمه
قلنا الاصل عدمه قلنا لا يكفي بذلك كما مر نظيره في مسئلة العام فان قلت وكيف يمكن تحصيل
العلم بذلك واما الطريق اليه قلت البحث والتفتيش عن الادلة هو الطريق فعلى المجتهد البحث
عن ذلك فان لم يجد شرطا اخر حصل له العلم بعدمه اذ لو كان ثم شرط اخر لاطلع عليه ومع ذلك يعمل
بمفهوم الشرط كما انه يلزمه البحث عن حال المخصص حتى يحصل له العلم بعدمه وبالجملة لا بد
من حصول دلالة او امارة تقتضي انه لا شرط للحكم سوى ذلك حتى يستدل بانتفائه
على انتفاء الحكم واذا كان كذلك فمفهوم الشرط وحده ليس دليلا على انتفاء الحكم بل بانضمام
انه لا شرط سواه لكن لا يخفى ان فرض النزاع في مثل ذلك فكيف الجدوى فتامل واما الجواب
عن الدليل الثاني فبوجوه ثلثة الاول ان مفهوم الشرط هنا معناه عدم تحريم الاكراه على البغا
عند عدم ارادة التحصن وهو حق لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكن البغا مكروها عندهن
فيمتنع الاكراه عليه لان الاكراه الزام ما هو مكروه فان قيل يجوز ان يكون كراهة الشيء عبارة عن
عدم ارادته وح نقول يجوز ان لا يكون التحصن لم يكن البغا مكروها عندهن قلنا ليس معنى
كون التحصن كارها للفعل فلا يصح ... اذا لم يردن التحصن لم يكن البغا ارادته ابا لا في
صورة عدم الشعور بذلك الفعل وعدم خطوره بالبال اصلا بل معناه انه مع حضوره في
ذهنه وشعوره به يعرض الميل الى تركه وبيان ذلك ان الكراهة والارادة متقابلان تقابل
التضاد لا العدم والملكة كما هو مبين في محله وح فكراهة البغا يستلزم ارادة التحصن
اذ لا معنى لكراهة البغا الا الميل الى تركه والاعراض عنه فعدم ارادة التحصن يستلزم كون
البغا غير مكروه عندهن واذا لم يكن البغا مكروها عندهن يمتنع الاكراه عليه فلا يكون
الاكراه عليه حراما لان التحريم انما يتعلق بالمقدور والممكن وهنا ليس بمقدور ثم انه لا يلزم
من عدم حرمة الاكراه جوازه لان عدم الحرمة قد يكون لكون الشيء مباحا وقد يكون لكونه غير
مقدور وهنا كذلك وهذا معنى قوله وانتفاء التحريم اي تحريم الاكراه لامتناع المنهي عنه
اي الاكراه على تقدير عدم ارادة التحصن لكونه غير ممكن للمكلف كما بينا الثاني ان مفهوم
الشرط انما يكون معتبرا اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى غير التعليق ويجوز ان يكون فائدة
الشرط في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة والتحصن مع نقصان
عقلهن فالمولى مع كمال العقل احق بذلك الثالث ان مفهوم الشرط في الاية وانها تدل

يجب

او حضور ونحوها او وجود ما لا يحتمل شيئا منها م ولعل قوله عن اجتهاد منتق

يجب الظاهر على عدم حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن لكن الاجماع القاطع عارض الظاهر
فاضمحل الظاهر بسببه هذا وقد يجاب بانه خرج مخرج الاغلب فان الغالب في الاكراه يكون
عند عدم ارادة التحصن فهو كقوله وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا مفهوم في شئ كما
بينا مد ظله مفهوم الصفة حجة عند الشيخ والشهيد في الذكرى ونفاه الاكثر
كالمرتضى والمحقق والعلامة للاول لولاه للغا الوصف كالانسان الابيض حيوان وقول
ابي عبيدة في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ولنا في انتفاء الثلاث والوصف قد
يكون للاهتمام او السؤال عن محله او سبق حكم غيره الخ اختلفوا في مفهوم الصفة اي
في تعليق الحكم على الذات موصوفة باحد الاوصاف كقوله عليه السلم في الغنم السائمة زكاة
فهل يدل على انتفاء الحكم عما ليس له تلك الصفة فيكون حجة يستدل به على ذلك ام لا الشيخ
والشهيد وبعض اصحابنا واكثر العامة كالشافعي واحمد والاشعري على الاول والسيد المرتضى
والمحقق والعلامة واكثر اصحابنا وبعض العامة على الثاني وتوقف المص في ذلك ولذا
نقل ادلة الطرفين من غير اختيار لاحدهما القائلون بالحجية استدلوا بوجهين الاول انه
لو لم يدل الوصف على انتفاء الحكم عن غير الموصوف لم يكن لذكر الوصف فائدة بل كان لغوا
والتالي باطل اما الاولى فلان المفروض انه لا فائدة في الوصف سوى الدلالة على انتفاء
الحكم عن غير الموصوف فاذا لم يكن هذه الدلالة ثابتة ايضا خلا عن جميع الفائدة وكان
كقولك الانسان الابيض حيوان فان الانسان مطلقا حيوان وذكر الابيض لغو واما الثاني
فلان تخلو كلام احاد البلغاء عن الفائدة بعيد جدا بل غير مستقيم لان الوضع للمعنى فكيف
كلام الله والرسول لا يقال هذا اثبات كون اللفظ دالا على معنى بخلوه عن الفائدة وهو غير
مستقيم لان الوضع للمعنى انما يعلم بالنقل لانا نقول اثبات ذلك من استقراء كلامهم فان
الاستقراء دل على ان ما لا فائدة سواه يتعين لان يكون مرادا من الكلام فان قيل هذا يجري
في مفهوم اللقب ايضا اذ لو لم يدل على نفي الحكم عن الغير لم يكن مفيدا قلنا له فائدة اخرى وهي
افادة الكلام معه فانه لو حذف لسقط الكلام عن الافادة راسا اذ حذف الغنم في
قوله في الغنم زكاة يبطل الافادة بخلاف حذف السائمة من قوله في الغنم السائمة زكاة
فانه لا يبطلها فلا بد من ان يكون للسائمة فائدة غير تلك الافادة الثاني ان ابا عبيدة الكوفي
لما سمع قولهم لي الواجد ومطل الغني يحل عقوبته وعرضه بحبسه قال يدل
على ان لي غير الواجد لا يحل شيئا منهما ولولا انه فهم من التقييد بالوصف ان غير الموصوف
به ليس كذلك لما صدر منه هذا القول وايضا لما سمع قولهم مطل الغني ظلم قال هذا يدل

علا ان سطلي غير الغني ليس بظلم وحينئذ يتم تاويل من اول قوله عم لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا بان المراد الهجا او هجا الرسول خاصة قال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء فيه معنى لان قليله وكثيره سواء فقيد بل قيد دلالة على انه اذا لم يمتل وكان فيه قليل الشعر كان مباحا فيفعل الامتلاء من الشعر الذي في قوة الشعر الكثير يوجب ذلك فيفهم منه اباحة غير الكثير فقد استدلوا على ذلك بان ليس كذلك فاحتج به فقد الزم من تقدير الصفة المفهوم فالصريح اولى وعلما الفا قون لمفهوم الصفة فقد استدلوا على ذلك بان التقييد بالوصف لو دل على نفي الحكم عن غير الموصوف لكانت دلالته على ذلك ليس اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والثلث منتفية اما المطابقة والتضمن فلان قولك في الغنم السايمة زكوة ليس مما وضع لانتفا الزكاة عن المعلوفة ولا هو جزء لما وضع له واما الالتزام فلان الحكم قد يثبت عند عدم الوصف وقد ينتفي اما الاول فلقوله تع في قتل الصيد ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان وجوب الجزاء ثابت وان انتفي القتل عمدا كما اذا قتل خطا واما الثاني فكقوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانه ينتفي الحكم بانتفا الاستطاعة فيكون ثبوت الحكم للموصوف بصفة اعم من ثبوته لغير الموصوف وانتفاؤه والاعم لا يستلزم الاخص فلا التزام ايضا ومع انتفا الدلالات الثلاث لا دلالة وهو ظ ويمكن حمل العبارة على دليل اخر وهو انه لو ثبت المفهوم لكان ثبوته بدليل وهو اما العقل فلا مدخل في مثله لان الكلام في اللغة او النقل التواتري وهو منتف والا لما اختلف فيه واما النقل الاحادي وهو غير مفيد في المسئلة الاصولية واذا انتفى الثلثة انتفى المفهوم وفيه ان الكلام في اللغة والنقل الاحادي كاف فيها والا امتنع العمل باكثر ادلة الاحكام لنقل الاحاد ذلك ولهذا اكتفى علماء الامصار بنقل مثل الاصمعي والخليل وسيبويه معاني الالفاظ مع كونهم احادا ويمكن تقريره بوجه اخر وهو انه لو دل لكانت باحدى الدلالات الثلث والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما انتفا التالي فلعدم كونها بالمطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير المذكور ليس عين اثباته فيه ولا جزءه والا لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم وهو المفروض خلافه وعدم كونها بالالتزام اذ لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة وانتفائه عند انتفائها وهذا التقرير اظهر في العبارة واجابوا عن دليل القايلين بالمفهوم اما عن الاول فبانا لا نسلم ان الوصف لو لم يدل على انتفا الحكم عن غير المذكور لم يكن لذكر الوصف فائدة فان التوضيح اقوى فائدة يراد لذكره فكيف والاخفش وجماعة من ائمة العربية حكموا بان وضع الوصف للتوضيح فقط لا للتقييد وان

مجيبها للتقييد على خلاف الوضع سلمنا انها موضوعة للتقييد ايضا لكنا نعلم قطعا انها كما جاءت للتقييد فقد جاءت للتوضيح اتفاقا واذا وردت المعنيين لم يصح ان يحمل على احدهما دون الاخر الا بدلالة توجب فتلك الدلالة هي تعيين الحكم دون المفهوم ثم انا لو تخطينا عن ذلك كله لقلنا ان الوصف قد يكون لشدة الاهتمام بذكر الموصوف بالصفة لبيان حكمه وقد يكون لاجل ان سئل عن محل الوصف فيكون السامع محتاجا اليه بخصوصه دون غيره فيجاب ببيان حكمه ولا يلزم من ذلك نفي الحكم عما عداه وقد يكون لسبق معلومية حكم غير محل الوصف فيكون الحاجة الى البيان بما هو محل الوصف دون غيره وقد يكون للتنصيص على عدم جواز اخراجه بالاجتهاد وتخصيص اللفظ بما عداه ونحو ذلك من الفوائد فان قلت هذا خارج عن محل النزاع فان الكلام فيما لو لم يكن للتقييد فائدة سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور واين هذا عنه قلنا وجود وصف لا يحتمل شيا من الامور المذكورة وخال عن ما ذكرنا من الفوائد بل كل ما عنه يمكن ان يراد باحد ما ذكرنا وهو كاف في الاستغنا عن قصد النفي الذي جعلتم عليه الكلام كما امر التخصيص بلا فائدة فانه مع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتم الكلام فان قلت الاصل العدم قلنا العلية اوجب طرحه ويجاب عن تمثيلهم في الجبة بالابيض والاسود ان المنفي لاستهجانه كونه بيانا للواضحات لا عدم انتفا الحكم فيه عند عدم الوصف واما عن الثاني فبان قول ابي عبيدة بمخالفة حكم غير المذكور لعله ربما كان عن اجتهاد ونظر لا عن نقل من اهل اللغة والشرع في الدلالة اللغوية سلمنا لكن قوله هذا معارض بقول الاخفش انه نافي لمفهوم الصفة مع انه عالم باللغة فان قلتم لم يثبت ذلك عن الاخفش قلنا قد رواه الثقاة فلا سبيل الى رده والا لرد ما نقل عن ابي عبيدة ايضا لانه ليس متواتر فان قالوا رواية ابي عبيدة ارجح لانه امام نقل قلنا وكذلك الاخفش امام العربية فان قالوا الاخفش ناف وابو عبيدة مثبت والمثبت ارجح قلنا بل هما في الحقيقة مثبتان فان ابا عبيدة يقول ان الصفة وضعت لمجرد التقييد واستعمالها في التوضيح مجاز والاخفش يقول بمجرد التوضيح واستعمالها في التقييد مجاز وقد ظهر مما ذكرنا ان القول بحجية مفهوم الصفة بعيد وكان انتفا الحكم في غير محل الوصف محتاجا الى دليل منفصل يدل عليه

مفهوم الغاية حجة عند الاكثر الا المرتضى وبعض العامة لنا ان المتبادر من نحو صوموا الى الليل بان اخر وجوبه فالوا ما مر في الصفة قلنا الصوم المقيد بكون اخره الليل يعدم فيه البقية بخلافهما

اختلفوا في مفهوم الغاية اى في تعليق الحكم على الشي بالى وحتى هل يدل على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها فالاكثر من اصحابنا والعامة على الاول فيكون حجة يستدل به على المخالفة وقال

وقد يكون لسبق حسن محل الوصف الى الاذهان ... [illegible]

[illegible] القايلين بالمفهوم ...

ابو الحسين انه لا منطوق ولا مفهوم فهو عنده يدل بمنطوقه على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها وذهب
السيد المرتضى من اصحابنا وبعض العامة كالحنفية الى عدم الدلالة على المخالفة فاما
المستفاد من اللفظ ثبوت الحكم الى الغاية اما ما بعدها فمسكوت عنه لا يحكم عليه بابقاء ولا ارتفاع
الا بدليل له من خارج لنا على الاول ان المتبادر من نحو صوموا الى الليل انتفاء وجوب الصوم اول
جزء من الليل وكما ان هذا يقتضي رفع الحكم عما بعد الغاية حتى لو وجب الصوم بعد ذلك
بما الجزء لم يكن ذلك الجزء اخرا وهو خلاف ما نطق به الكلام فكذا ما نحن فيه فانه لا خلاف
في ان ما بعد الغاية مخالف لما قبلها في الحكم انما الخلاف في نفس الغاية هل هو خارج ام لا
ففي المثال المذكور الخلاف في اول جزء من الليل هل هو خارج عن حكم الصيام ام لا قلنا هذا قد
يترا ى من بعض عباراتهم وليس الامر كذلك كيف وقد صرح السيد المرتضى بان ما
بعد الغاية لا يخالف ما قبلها الا بدليل يدل عليه قال في الذريعة وتعليق الحكم بغاية انما
يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه وثبوته بدليل واما تمثيلنا قوله تعالى وكلوا
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وقوله تعالى واتموا الصيام
الى الليل وقوله سبحانه حتى يطهرن انما بعد الغاية يخالفها بدليل ما يعلم بدليل عن
ما يدل عليه اللفظ انتهى وعبارة الامام في المحصول حيث قال ان التقييد بالغاية يقتضي
ان يكون الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف وعبارة الامدي ان مفهوم الغاية نفي الحكم فيما
بعد الغاية ونحو ذلك ما هو صريح فيما ذكرنا واما نفس الغاية فالحق ان دخولها في حكم
المغيا وخروجها عنه يتوقف على الدليل من خارج وان اللفظ خال عن الدلالة على ذلك
وقد صرح الاستاد المصنف مد ظله في مشرق الشمسين عند تفسير قوله تعالى الى المرافق بانه
لا دلالة فيها على ادخال المرافق في غسل اليد ولا على ادخال الكعب في مسح الرجل لخروج الغاية
تارة ودخولها اخرى ثم حكم بعد ذلك ان وجوب غسل المرافق انما استفدناه من فعل
ائمتنا عليهم السلام وفي الكشاف ان الى للغاية فاما دخولها وخروجها فيدور مع الدليل فمما
فيه دليل الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الانظار للاعسار يزول باليسر ولو
دخلت فيه لكان منظرا في الحالين وكذلك اتموا الصيام الى الليل اذ لو دخل الليل لوجب الوصال
ومما فيه دليل الدخول قولك حفظت القران من اوله الى اخره لانه مسوق لحفظ كله وقوله
تعالى الى المرافق لا دليل فيه على احد الامرين فحكم الكافة بوجوب الغسل الا احتياطا وذهب
بالمبيض هذا كلامه وهو صريح في التردد في الغاية نفسها وعلى هذا فالخلاف في المفهوم
بين الاصوليين انما هو فيما بعد الغاية لا فيها نفسها استدل النافي لمفهوم الغاية بان

التقييد بها لو دل على انتفاء الحكم عما بعدها لكان اما بالمطابقة او بالتضمن او الالتزام و
الثلاث منتفية فلا دلالة والجواب المنع من انتفاء الثالث فان الحكم المغيا بوقت يرتفع
مع انتفائه فكان مستلزما له واحتج السيد في الذريعة على نفي مفهومها بنحو ما تقدم من
الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف وبالغ في ذلك حتى قال من فرق بين تعليق الحكم
بصفة وتعلقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما
ثم قال فان قال قائل فاي معنى لقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون
فيه صوم قلنا واي معنى لقولهم في سائمة الغنم الزكاة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع
ان يكون المصلحة في ان ثبوت الزكاة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل
اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف انتهى وجوابه ان الانتم المساواة بين الامرين كيف
والدلالة في الغاية ظاهرة لظهور اللزوم فيها اذ لا ينفك تصور الصوم الذي يكون اخره
الليل مثلا عن عدمه في الليل ولا كذلك في الوصف وهو ظاهر كيف ومن العلماء من يذهب الى انه
صريح فهو عنده مطابقة ومنهم من يرى انه اقوى دلالة من مفهوم الشرط ومن ثم قال
به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به فلا وجه للمساواة لمفهوم الوصف
مفهوم اللقب هو
مدظله ومفهوم اللقب ليس حجة والمخالف نادر
تعليق الحكم بالاسم علما نحو اكرم زيدا او اسم جنس معرفا نحو اكرم الرجال والحق وعليه الاكثر
انه لا يدل على نفي الحكم عن غير المذكور فانا نعلم من ضرورة اللغة قول القائل زيد اكل لا
يفهم منه ان عمرا والبشر ما اكلا وايضا لو دل على انتفاء الحكم عن غير المذكور لما حسن من
احدنا ان يخبر بان زيدا عالم الا بعد ان يعلم ان غير زيد ليس بعالم اذ لو لم يعلم ذلك لجاز لكان
قد اخبر بما يعلم انه فيه كاذب او لا يأمن كذبه فيه ونحن نعلم ضرورة استحسان العقلاء الاخبار
بمثل ذلك مع التحير في كون غير المخبر عنه عالما بل مع علمه بان غيره عالم ايضا ولنا ايضا انه لو كان حجة
لوجد بدا للزوم الكفر من قول القائل زيد موجود وموسى رسول الله صلى الله عليه وآله لدلالته حينئذ على ان
ما عدا زيد غير موجود وهو شامل له تعالى وما عدا موسى ليس برسول وهو شامل لنبينا
وغيره من الانبياء بل كان مثل ذلك كذبا قطعا والمعلوم ضرورة خلافه ولنا ايضا ان
المفهوم انما يعتبر في الكلام فانه حيث لا فائدة سواه وهذا ليس كذلك لان الثابت الامر في قوله
اختلال الكلام بدونه قال القوم قال الخصم لتشاتما بحضرته والاخص يتبادر منه الى الفهم نسبة
الزنا الى الخصم واخته ولذلك اوجب عليه الحد بعض الفقهاء كاحمد ومالك ولولا ان مفهوم
اللقب حجة لما ثبت ذلك والجواب انه من قرائن الخصام وقصد الايذاء دل على ذلك لا نفس اللفظ



على ان مفهوم اللقب نفي الحكم عن غير المذكور فعلى تقدير دلالته كما زعمتم يجب
عليه الحد لكل واحد واحد من احاد الانسان لا الخصم فقط وهو ظاهر الفساد
مد ظله واختلف في انما ونحوها للحصر والاظهر حجيتهما
بيان الاول انما والمختار انه يفيد الحصر اي نفي الحكم عن غير المذكور فان
قولك انما زيد قائم يفيد نفي القيام عن غير زيد وانما قلنا انه يفيد الحصر لتضمنه
ما والا المفيدين له ولتصريح النحاة انه كذلك ولانفصال الضمير معه في
كلام الفصحاء وعليه قول الشاعر انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن
احسابهم انا او مثلي وهو شاهد صدق على ان المعنى ما يدافع الا انا لانتفاء
الوجوه الموجبة لفصل الضمير سوى ذلك قالوا لو افاد الحصر لدل
عليه في قوله تع انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فكان يدل على
ان كل من لا يوجل قلبه عند ذكر الله ليس بمؤمن وهو باطل للاتفاق على ان
بعض من كان كذلك مؤمن قلنا المراد الكاملون في الايمان وهم كذلك لا
غيرهم قالوا ثانيا قولنا انما زيد قائم بمنزلة قولنا انه زيد قائم وان زيادة
ما كالعدم وظاهر ان القول الثاني لا يفيد الحصر وزيادة ما يحتمل ان يكون
لتحصيل معنى زائد ويحتمل الا كقوله تع فبما رحمة من الله لنت لهم واذا تردد
بين هذين الوجهين اخذنا بالمعنى الاصلي اعني زيدا قائم نعم العلم بما يوجب الخروج
عنه قلنا كون الزيادة لا لمعنى بعيد ونحن نراهم في الدلالة على الحصر يفزعون
الى هذا اللفظ كما يعلم ذلك من تتبع كلامهم في موارده ومصادره الثاني تقديم
الوصف على الموصوف الخاص نحو العالم زيد هل يفيد الحصر اي نفي الحكم عن غير
المذكور والمختار كذلك لان الترتيب الطبيعي خلافه فالعدول المشار يكون
لفائدة ولا فائدة غير النفي عن الغير واعلم ان المص لم يتعرض لمفهوم العدد وهو
تعليق الحكم على عدد مخصوص بحيث يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك
العدد زائدا كان او ناقصا لاتفاقنا كلية على عدم حجيته وان كان خالف
فيه بعض المخالفين من الشافعية   مد ظله فصل النسخ وهو رفع
الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر ووقوعه جايز ونفاه الاصفهاني سيما في
القران وايتا القبلة والعدة والصدقة والثبات يكذبه وقوله تع لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه لا يصدقه   النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت

الشمس الظل اي ازالته ونسخت الريح اثار القدم اي ازالته ويقع على النقل ايضا ومنه نسخت الكتاب
اي نقلته ومنه مناسخات المواريث لانتقال المال من وارث الى اخر وهل هو حقيقة
فيهما او في احدهما مجاز في الاخر قال بكل طائفة وفي الاصطلاح قد اختلف العلماء في تعريفه والمختار
منها ما ذكره المص هنا وهو تعريف الحاجبي فبقوله انه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فخرج
رفع الحكم الشرعي خرج رفع الحكم الثابت بالعقل كالاباحة الثابتة بحكم الاصل فانه لا يسمى نسخا وقولنا
بدليل شرعي خرج رفع الحكم بموت او جنون ونحوهما وبقولنا متاخر خرج نحو الاستثناء والشرط
والغاية لعدم تاخرها فان قولنا صل الى كذا الى الاخر النهي فيه رفع الحكم بدليل شرعي
لكن ليس بمتاخر ولربما امكن ان يقال لا رفع هنا فان المجموع يثبت به حكم واحد ولم يثبت الحكم
باول الكلام اذ الكلام بالتمام لكن التصريح في المقصود ودفع التوهم مما يطلب في الحدود وهنا
وقد زيد في الحد قيد اخر وهو قولهم على وجه لولاه لكان ثابتا ليخرج مثل نهي الله تع عن فعل
ما امر به كالامر بصوم يوم الخميس ثم بعد صوم خميس نهى عن صوم الخميس فان هذا النهي
ليس على وجه لولاه لكان ثابتا لعدم اقتضاء الامر التكرار وانت خبير بخروج مثل هذا
بالرفع لعدم الرفع فيه كما لا يخفى وللنسخ تعريفات اخر اصحها المذكور واذا عرفت هذا
فنقول اتفق اهل الملل قاطبة على جواز النسخ وعلى وقوعه وخالف في الجواز بعض طوائف
اليهود قلت وهم فرقة منعته عقلا وفرقة منعته سمعا محتجين بما روي عن موسى عليه السلم
وسيجيء انشاء الله تع وفرقة جوزت النسخ عقلا وسمعا لكنها انكرت معجزاته صلعم وزعموا انه لم
يات بمعجز يشهد بصدقه كمعجزات موسى ع قالوا ولو جاء بذلك لصدقنا وحكمنا بان شرعه
ناسخ للشرايع المتقدمة مما يخالفها وفرقة اقرت بنبوته صلعم وظهور المعجز على يده لكنها
زعمت انه مرسل الى العرب دون العجم وهم العنانية ويحتمل انهم يجوزون النسخ ويحتمل انهم
يمنعونه كما يحكى عنهم ويقولون ان شريعة موسى لم تنسخ اما الوقوع فقد خالف فيه ابو مسلم
الاصفهاني من المسلمين حيث جوزه عقلا ومنع وقوعه وبالغ في عدم وقوعه في القران
وقول المص سيما في القران له معنيان احدهما سيما الوقوع فيه فان النسخ فيه كثير والاخر
سيما نفيه له فانه قد بالغ في نفيه فيه وكلاهما صحيح واعلم انا اذا اثبتنا الوقوع ثبت
الجواز فلنكتف به من غير تعرض للجواز واثبات وقوعه في القران يكفينا في ابطال
مذهب الاصفهاني فلذا اثبت وقوعه فيه بوجوه الاول اية القبلة اعني قوله تع
سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فانها نسخت بقوله تع فول وجهك
شطر المسجد الحرام وقد اجاب الاصفهاني بان ذلك لم ينسخ لبقاء الاستقبال الى بيت

خ
فلنثبت وقوعه فيه

المقدس عند الاشتباه وهو فاسد فلم يبق عندنا الاشتباه لاخصوصية لبيت المقدس بل هو كغيره
الثاني قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير
اخراج فانها دلت على وجوب الانفاق على الزوجة حولا وهو عدتها ما لم تخرج فان خرجت
نقضت عدتها ولا شئ لها ونسخت بقوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الدال على وجوب الاعتداد باربعة اشهر وعشر وقد اجاب بان ذلك
لم ينسخ لبقائه في بعض الصور فان الحامل اذا كان مدة حملها حولا تعتد بالحول فهو تخصيص
ورد بان الاعتداد في هذه الصورة ليس بالحول من حيث هو حول وانما هو بالحمل الى ان تضع
وخصوصية السنة ملغاه فانه لو حصل باقل منها انقضت ولو زاد لم تنقض بها انقضاها
وثالثها اية الصدقة اعني قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين
يدي نجويكم صدقة فانها تدل على وجوب تقديم الصدقة على المناجاة مع الرسول ولم
يعمل بذلك سوى امير المومنين ع كان معه دينار فاستبدله بدراهم وكان يتصدق
ثم يناجيه ص سماها حتى نسخ عقيب ساعات بقوله تع ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي
نجويكم صدقات فاذ لم تفعلوا الاية وقد اجاب عن ذلك بان الغرض من الصدقة حصول
التمييز بين المنافق وغيره بعد حصوله سقط التقييد بها لان زوال السبب الخاص يوجب
زوال الحكم وليس من النسخ بشئ ورد ظاهر فان كون الصدقة للتمييز يوجب ان يكون الحكما
غير على عدم منافقين لان لم تصدقا سواء كما عرفت وهو قايل ببطلان ذلك ورابعها
الثبات اعني قوله تع ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فانها تدل على وجوب
ثبات الواحد من المومنين للعشرة من الكفار ونسخت بقوله تع الان خفف الله عنكم وعلم
ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فاوجب بها ثبات الواحد للاثنين ونحو
ذلك من الايات المكذبة لدعواه فان قيل كيف يتصور من المسلم انكار النسخ وهل ينكر
الا كافر كيف وهو معلوم من ضروريات الدين ضرورية ثبوت نسخ بعض احكام الشرايع السالفة
بثبوت شريعتنا بالقواطع وبعض احكام شريعتنا بقواطع من شريعتنا فلذلك لا ينكر
عدم بقا تلك الاحكام وانما ينازع في الانقطاع والانهاء ويزعم ان تلك الاحكام كانت
مقيدة الى ازمنة بعينها الحاصل انه لو كان المراد ان الشرايع الماضية والاحكام لم يرتفع
بشريعة نبينا محمد ص اصلا بل هي باقية كما كانت كان غير مسلم وليس مراد المسلم المنكر للنسخ
ذلك وانما يريد ان الشريعة المتقدمة والحكم السابق موقت الى وقت ورود الشريعة
المتاخرة والحكم المتاخر واذا كان الاول موقتا لا يكون الثاني نسخا واحتجوا بان النزاع

في ذلك يرجع الى اللفظي فتامل استدل ابو مسلم على عدم الوقوع اي وقوع النسخ في القرآن
بقوله تع وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فانه يدل على امتناع بطلان
القرآن لسابق او لاحق ولو جاز النسخ لجاز ابطاله اذ النسخ ابطال وهو مستلزم لوقوع الباطل
فيه والجواب ان ذلك لا يصدق ما يعقبه فان الضمير فيه للمجموع والمراد انه لم يتقدمه ما (اى مجموع القرآن)
الكتاب من كتب الله تع ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله ايضا وذلك لا ينافي تطرقه
الى بعضه وان قلنا ان النسخ ابطال مدة طلبه وما في التورية من امر آدم بتزويج
بناته بنيه يكذب اليهود وما نقلوه من موسى ع فرية او يراد طول الزمان كما تضمنه التورية
في عتق العبد المصلحة تختلف باختلاف الازمان وساير شبههم ظاهر الدفع
هذا الكلام مع اليهود وحاصله انه جاء في التورية ان الله تع امر آدم بتزويج بناته بنيه ثم
حرم ذلك في شريعة موسى ع وهو النسخ وايضا جاء في التورية انه قال لنوح وقت خروجه
من الفلك اني جعلت كل دابة ماكله لك ولذريتك واطلقت لكم ذلك كالنبات والعشب
ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم تع كثيرا من الدواب في شرع موسى عليه السلم وهو النسخ
فبطل قول اليهود مطلقا اي المانعين لجوازه عقلا والمانعين لوقوعه كما لا يخفى واحتج
بوجوه الاول وهو لمن منعه سمعا انه لو صح النسخ لصح نسخ شريعة موسى ع والتالي باطل
لاستلزامه بطلان قول موسى هذه شريعة موبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا
بالسبت ابدا وقد ثبت بالتواتر قلنا لا نم ان هذا قول موسى عليه السلم وانما هي رواية مختلقة
قيل اختلقها ابن الراوندي ولو ثبت مثل ذلك لما اختص به بعض دون بعض والمعلوم
ان كثيرا منهم لم يقبله كعبد الله بن سلام وغيره من احبارهم ولقضت العادة باحتجاجهم
به على النبي ص فكان ينقل مثله عادة وعدم التواتر في مثل ذلك باطل لانقطاع
تواترهم لما استاصلهم بخت نصر النصراني حيث توجه الى بيت المقدس بعد ان قتل الامام
شذ منهم سلمنا انه قول موسى ع لكن لا دلالة فيه على عدم صحة النسخ سوى قيد التابيد
وهو غير مانع منه لجواز ان يكون المراد بالتابيد طول الزمان كما وقع في التورية ان
العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فلتثقب اذنه ويستخدم
ابدا ثم ارتفع ذلك الحكم والتعبد به وايضا قد امروا بتقريب جزور وقيل خروف غدوة
وخروف عشية قربانا ابدا ثم رفع عنهم وايضا امروا في قصة دم الفصح بان يذبحوا الحمل
وياكلوا لحمه ملهوجا ولا يكسروا منه عظما ويكون هذا لهم سنة ابدا ثم زال التعبد به في
هذه المواضع انا اعترفوا بان المراد بالابد المدة الطويلة فيتوهم وكذلك في قول موسى

وان قالوا ان المراد به مقتضى الدوام وقد رفع كان نسخا كما لا يخفى الثاني وهو لمن منعه عقلا
قالوا لو صح النسخ لكان الفعل الواحد حسنا وقبيحا معا والثاني باطل اما الاول فلان شرعية
الفعل والامر به يوجب ان يكون حسنا ورفعه يوجب ان يكون قبيحا لان ما هو حسن لم يشرع
رفع الشرع له واما الثاني فلامتناع اجتماع تلك الصفتين المتنافيتين في محل واحد
قلنا ان اردتم باجتماع الحسن والقبح في الفعل الواحد في وقت واحد فلا يلزم وان اردتم
اجتماعهما مطلقا ولو في وقتين فلا نسلم بطلان الثاني فان الفعل الواحد قد يحسن في وقت
ويقبح في آخر وكيف والشرائع تابعة للمصالح ولاختلافها باختلاف الازمان نجاز بحى عما
كان الفعل لطفا في هذا الوقت دون غيره بالنسبة الى هذا الشخص دون غيره كرب شرب
دواء فانه في وقت نافع وفي آخر ضار وعلى هذا فيجوز تجدد المصلحة في وقت بسببها
يحسن الفعل بعد ان كان قبيحا وبالعكس فان قلت فيلزم البدا وعليه تعالى محال قلنا فرق
بين تجدد المصلحة وتجدد علمها واللازم هو الاول لا الثاني فانه تعالى عالم بحال الفعل
في جميع الاوقات لكن قد تجدد مصلحة للعبد بالنظر الى الوقت الحاضر بسببها يصير
الفعل حسنا بحال الامر به بعد ان لم يكن واين هذا من البدا قالوا لو ثبت الحكم في علمه تعالى اما
ان يكون مستمرا ثابتا ابدا او لا يكون وعلى التقديرين لا نسخ اما على الاول فظاهر والا لزم
خلاف ما علمه وهو الجهل الذي يجب تنزيهه تعالى عنه واما على الثاني فلانه
تعالى علمه الى وقت معين فالحكم في علمه موقت غير ثابت فيما بعده فالقول بالمنافي للاول
فيه لا يكون رفعا للحكم الثابت فلا يكون نسخا والجواب باختيار الشق الثاني اي علمه
الى وقت معين وهو الوقت الذي ينسخ فيه وعلمه برفعه اياه بناسخ لا ينافي النسخ
بل يحقق وجوده والتحقيق ان النسخ رفع للحكم الذي تظن نحن استمراره ودوامه
فهو يقطع الاستمرار المظنون واما هو تعالى فعالم بثبوت الحكم الاول الى وقت معين
هو وقت اطلاعنا منه تعالى على الناسخ الرافع للاستمرار المظنون والمناسخ فنسخ الحكم
لا ينافي كونه في علمه تعالى ثابتا الى وقت معين قالوا ثانيا لو ارتفع الحكم فاما قبل وجود
الفعل او بعده او معه والاقسام باطلة اما الاول فلانه اذا لم يوجد كيف يرفع فان
العدم الاصلي ليس برفع واما الثاني فلانه ارتفاع بعد وجوده وانقضائه وهو ظ
ايضا اذ لا يتصور رفع ما وجد وانعدم واما الثالث فلانه لو ارتفع مع وجوده لزم
اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد والجواب انه يجوز ان يكون الرفع حال الفعل
الحاصل بعين هذا الرفع لوجوب اجتماع العلة والمعلول زمانا ولو سلم فهذا انما

بل يعلم ان الفعل لا يرتفع وهو غير المتنازع فيه فانه معروض في الحكم الذي كان متعلقا بوزاله
تمكين كما يزول بالموت لا يبقى يجيء في التعلق الترديد لانا نقول ليس معنى ارتفاعه نعدمه
بعينه بل انقطاع تعلقه ولا يمتنع ذلك بعد التحقق والوجود فان قيل فيتردد في
التعلق قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه انه قد وجد التعلق بالفعل في الزمان الاول ولم يوجد
التعلق بالفعل في الزمان الثاني فارتفع وانقطع الاستمرار الذي كان يتحقق لولا الناسخ لوا
ليسا لما بين شرع موسى فاللفظ الدال عليه اما يدل على دوام شرعه او لا يدل عليه فان
دل على دوام شرعه فاما ان يقترن بشيء يدل على نسخه او لا فان كان الاول اعني ان يدل
اللفظ على دوام شرعه ويقترن بما يدل على نسخه فبطل من وجهين الاول ان التنصيص على
الدوام مع التنصيص على انه لا بد وم شاقض الثاني لو بين ان شرع موسى عم ينسخ لوجب ان
ينقل بهذه الكيفية لانه لو جاز وقوعها ولم ينقل لجرى مثل ذلك في شرعكم ايها المسلمون
فلم يبق لكم طريق قطع بعدم نسخه وايضا ذلك مما يتوفر الدواعي على نقله وهو موجب
للاشتهار وايضا يمكن ان يقال عليكم لعل القرآن عورض ولم ينقل واذا ثبت وجوب نقل تلك
الكيفية بالتواتر كما نقل شرعه عم وجب ان لا يبقى اصل في ذلك وحيث نازعوا دل على
عدم ثبوتها وان كان الثاني اعني ان يذكر لفظا يدل على دوام شرعه ولا يقترن بما يدل
على انه سينسخ فنقول وجب ان لا يصير منسوخا والا لزم التلبيس حيث ذكر ما يدل على الدوام
وليس بمراد ولزم عدم الوثوق بشيء من الكلام لكون مثل هذا ظاهرا في الدوام وليس
بمراد وان كان الثالث اعني ان يبين شرع موسى عم من غير دلالة على الدوام فنقول كل
ذلك لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة لان الامر لا يفيد التكرار ومثل ذلك لا يسمى نسخا
والجواب باختيار الشق الاول والثاني اما الاول فنقول انه عم يجوز ان يكون بين انه سينسخ
لكن لم ينقل ذلك لانقطاع اليهود وهلاكهم في عصر بختنصر النصراني ولا يرد مثل ذلك
علينا لاتصال الامم من المسلمين في جميع الاعصار وكونهم في كل عصر بالغين حد التواتر
واما الثاني فنمنع لزوم التلبيس اذا لم يقترن كلامه بما يدل على النسخ لانا بينا جواز
تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فيجوز ان يكون ذكر اولا بلفظ الدوام
ثم لما حل وقت النسخ بين نسخه

مسئلة هل يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته

المرتضى والشيخ العلامة والمعتزلة والمفيد والحاجبي واكثر الاشاعرة نعم للاول لزوم
البدا وتعلق الامر بمتعلق النهي وان حسن قبح النهي او قبح الامر وللثاني قوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعود الخمس الى الخمس ونسخ تقديم الصدقة وذبح اسمعيل ومساواة

بان تقول ارتفاع المتعلق عن الحكم اما قبل وجوده او بعده او معه والكل باطل والاقسام باطلة وجوابه ان ارتفاعه بعد انعدامه اما انفصال ان ارتفاعه ليس معناه ارتفاع وجوده اذ ليس بمعقول حتى لا يمكن ان يتصور رفع ما حل تعالى اذ لا يتصور انقطاع وانعدم بل معناه ارتفاع تعلقه ولا يمتنع ذلك بعد التحقق والوجود

الرفع بالموت وكل نسخ كذلك والحق ان المعترض على كل من الفريقين مشتطهر
اختلفوا في نسخ الحكم كالوجوب مثلا قبل حضور وقته وتحرير محل النزاع ان نقول
لا خلاف في جواز نسخ الحكم بعد مضي وقته سواء فعل او لا فان الله تع كما يامر من
يطيعه بالفعل يامر من يعصيه واذا كان لو امر فاطاع جاز النسخ بلا اشكال فالحق
بما لو امر فعصى المكلف لان حسن النسخ تابع لتعريف المصالح لا يتغير بالطاعة
والمعصية ولان الكفار مخاطبون بالناسخ والمنسوخ ولم يفعلوا شيئا من ذلك
انما الخلاف في جواز نسخ الحكم قبل حضور وقته الذي يتمكن المكلف من اداء الفعل
فيه سواء كان قبل دخول الوقت كما اذا قال صم يوم الخميس ثم يقول قبل مجيئه لا تصم
يوم الخميس او بعد دخول الوقت وقبل انقضاء زمان يسع الفعل بتمام شروطه كما اذا قال
حج هذه السنة ثم يقول يوم عرفة قبل انقضاء زمان يسع الاتيان بالحج فبعض اصحابنا
كالسيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي والعلامة الحلي والمعتزلة وبعض الاشاعرة
على عدم الجواز وهذا هو الاقوى عندي وبعض اصحابنا كالشيخ المفيد على ما نقله
في العدة وحكاه عنه المحقق في اصوله والحاجبي والبيضاوي واكثر الاشاعرة على
الجواز وتوقف المص في ذلك لنا على عدم الجواز انه لو جاز النسخ قبل حضور الوقت لزم
البدا والتالي بط اما الاولى فلان البدا عبارة عن ظهور ما كان خفيا عن الامر غير
عالم به وظ ان النسخ على ذلك الوجه يقتضي ان يكون الشخص الواحد مامورا ومنهيا
عن فعل واحد في وقت واحد من جهة واحد لان الكلام في مثله فانا نعلم اذا قال في
صبيحة يوم صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الظهر لا تصلوا عند غروب
الشمس ركعتين لكان قد تناوله الامر والنهي فعلا واحدا على وجه واحد في وقت
واحد من مكلف واحد الى مكلف واحد وظ ان ذلك انما يكون لبداء لقصد الامر
بالقبح والنهي عن الحسن فالفعل ان كان قبيحا فالامر به امر بالقبيح وان كان حسنا فالنهي عنه
نهي عن الحسن واما الثانية فبط بالاتفاق ولاستحالة البداء عليه تع ولنا انه لو جاز
النسخ قبل حضور الوقت تعلق الامر بما تعلق به النهي والتالي بط بيان الملازمة ان
الفعل الواحد في الوقت الواحد بالنظر الى مكلف واحد تعلق به بعد الامر النهي كان متعلق
الامر والنهي واحد اما بطلان التالي فلامتناع اتحاد متعلقيهما لان الامر يدل على
الحسن والنهي على القبح فيلزم كون الشيء الواحد حسنا قبيحا معا وهو محال لا يق ما ذكرتم
انما يتناول مثل الفعل الذي يتناوله الامر لا عينه وثانيا ان النهي انما يتعلق بالفعل لو لا

الاول بالاعتقاد لانا نقول الفعلان اذا اختصا بوقت واحد من وجه واحد استحال ان
يكون احدهما مصلحة يتعلق به الامر والاخر مفسدة يتعلق به النهي بل الامر الاول يجمعها على
ان التميز بينهما غير ممكن فلا يجوز ان يتناول التكليف احدهما دون الاخر وكيف والامر يتعلق
بالهيئة وتعلقه بالافراد من حيث ان الهيئة لا يمكن تحققها بدونها وح فلو ثبت النهي عن
نفس الماهية بعد الامر اتحد المتعلقان فاندفع الاول واما الثاني فقد عرفت ان لفظ
الامر انما يتناول الفعل فحمله على الاعتقاد عدول عن الظ وهل هو الا الغاز وتعمية
سلمنا لكن نقول الاعتقاد يتبع المعتقد لانه انما يتعلق على ما هو به حتى يحسن تعلق
الامر به اذ لو كان على خلاف ما امر به لكان جهلا وذلك قبيح لا يحسن الامر به وح فالامر
بالاعتقاد ظ في وجوب الاعتقاد ولا معنى لوجوبه مع كون الفعل غير واجب ومعه فلا
يصح النهي فان قيل الظ ان الامر تابع لحسن الفعل والنهي لقبحه عند نا معاشر العدلية فاما
نعتقد انهما لا يؤثران في الفعل بشيء من الصفتين ولهذا نستدل بوقوع الامر من
الحكيم على ان الفعل حسن وان فيه جهة وجوب وبوقوع النهي منه على انه قبيح وان فيه
جهة حرمة وان كنا لا نعلم الجهات على التفصيل وح فما المانع من ان يامر الله تع
المكلف بالصلوة في زوال الشمس ويكون هذه الصلوة واجبة في الوقت المحض وبعد
استمرار حكم الامر وصدوره ورود النهي عنها ومع وروده يكون نهيا عن الصلاة فاعتقد
وجوبها عليه ما لم يرد عنها فاذا ورد النهي اعتقد قبحها والحاصل انه يجوز اختلاف الفعل
بالوجوب والتحريم مع تعدد الجهات ويكون الغرض من هذا التكليف هنا مصلحة المكلف
بانه ان عزم على فعله اطاع وان نعت عصى قلنا اختلاف الفعل بالوجوب والتحريم
انما لو كانت الجهة لها مدخل في وقوع الفعل كالصلوة فانها من جهة كونها عبادة لله غير
حرام وكونها بطهارة وبدونها اما لو لم يكن الاختلاف على هذا الوجه فالظ امتناع
اجتماع الوجوب والتحريم في الفعل الواحد ولو تعددت الجهات وظ ان استمرار حكم الامر وعدمه
ليس بتلك المثابة فان الفعل المامور به في وقت انما كان مصلحة فيه لم يتغير حاله بورود
النهي وعدمه فيكون النهي قبيح فقبحا فالو قال الله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب وهو يدل على ان رفع جميع الاحكام وثبوتها بيده على ما يشاء من انها المحو
الاثبات ومن تلك الاحكام رفع الحكم ونسخه قبل حضور الوقت فيجوز قلنا الظ المحو
الاثبات لا يتناول النسخ اذ لا محو واثبات فيه على الحقيقة بل هما مجازان فيه والمراد على
ما قيل انه يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء ويثبت ما يشاء مما يتعلق بذلك من صلاح

صلاح الملائكة وايضا روى ان الحفظة تثبت على العبد طاعاته ومعاصيه فيمحو الله
تع من المعاصي ما يشاء سلمنا ان المراد النسخ لكن لم انه ليس محل النزاع كيف
والدليل العقلي قائم على خلافه فيجب تخصيصه بما عدا ذلك قالوا ثانيا لو لم يجز النسخ
قبل حضور الوقت لما وقع وقد وقع فان الله تع اوجب ليلة المعراج خمسين صلاة ثم
قبل الوقت قلنا الخبر متروك الظاهر لدلالته على ان النسخ قبل امكان الفعل ووقوعه
قبل علم المكلفين بالمأمور به والخصم فلا يساعد على ذلك على ان في ثبوتها نظرا لبعد
البداء لان الخمسين انكان لطفا للمكلف فكيف لم يكلفهم بها وان لم يكن فكيف يعرض
عليهم التكليف بها ولان التكليف يتعلق باختيار الانبيا ولا يؤثر فيه مسئلتهم التخفيف
وبالجملة فالخبر يغلب على الظن انه موضوع وح فاثبات مثل هذا الاصل العظيم به مدفوع قالوا ثالثا ان
اوجب الله تع تقديم الصدقة على النجوى بقوله تع يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول
فقدموا الاية ثم نسخ بقوله تع أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات الاية
وكان نسخه قبل حضور الوقت فثبت المط قلنا الكلام فيما لم يمتثل به اصلا وامير
المؤمنين عليه السلم قد امتثل بذلك قبل نسخه كما نقل قالوا رابعا ان ابرهيم عم امر
بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح وهو دليل على ما قلناه اما انه امر
بالذبح فلقوله تع حكاية عن ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح بعد قول ابرهيم
له اني ارى في المنام اني اذبحك قال يا ابت افعل ما تؤمر ولا بد ان يكون عائدا الى شيء ذكر
قبله وليس ذلك الا الذبح وايضا اقدم على الذبح وعلى ترويع الولد ولو لم يكن
مأمورا به لامتنع شرعا عادة عن مثله وايضا قوله تع ان هذا لهو البلاء
المبين ظاهر في الامر والا لم يكن بلاء مبينا وايضا قوله تع وفديناه بذبح عظيم دليل عليه اذ
لو لم يؤمر بذبح الولد لما احتيج الى الفدا لانه بدل المأمور به واما انه نسخ قبل وقت الفعل
فلانه لم يفعل ولو كان بعد لم ينسخ ولم يفعل بل فعل مع حضور الوقت وبقاء التكليف صار
عاصيا لا يق لم يؤمر ابرهيم بالذبح نفسه بمعنى فري الاوداج وانما امر بمقدماته كالا
ضجاع وتناول المدية بدليل قوله تع وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا
ولو كان الذبح من المأمور به وهو لم يفعله قطعا لكان قد فعل بعض ما امر به فكان
قد صدق بعض الرؤيا سلمنا لكن قد روي انه ذبح كلما قطع التحم بقدرة الله تعالى فقد
اتى بما امر به سلمناه لكن لا نم انه لو لم يفعل وقد حضر الوقت كان عاصيا اذ ربما كان
الوقت موسعا فاخر الفعل لذلك ثم نسخ وقد تكلم على التوسعة قوله لو لم فانظر ماذا

ترى ولو كان متضيقا لم يشتغل عنه بتأخيره وح يكون من قبيل النسخ بعد امكان فعله ومضي
وقته جاز اتفاقا قالوا ثانيا لو لم يكن مأمورا بالذبح نفسه لم يحتج الى الفدا لان الاتي بالمأمور
به يخرج عن العهدة من غير فداء واما تصديقه للرؤيا فانما عبارة عن العزم على انقياده وعزمه على
الاتيان بما امر به فاما انه اتى بافضل المأمور به بتمامه فليس في الاية دلالة عليه وقولهم انه
ذبح لكن كلما ذبح التحم قلنا لو اتى بالمأمور به لم يكن للفدا حاجة فان قيل الحاجة اليه لعدم
حصول المقصد الذي هو ازهاق النفس قلنا لو اتى بالمأمور به لم يكن ان كان الازهاق فما
ولم يفعل قطعا ثبت المط واذا لم يكن مأمورا به فلم يكن الفدا عنه على ان حكاية الالتحام لو
وقعت لنقلت عادة قولك قد يكون موسعا قلنا لو كان كما قلتم لامتنع الاقدام منه عم
الى ترويع الولد وتحزينه رجاء انه ينسخ فيسقط لعظم الامر ومثله مما يمنع عادة وفي
هذا نظر اذ يجوز ان يكون المأمور به المقدمات نفسها لا الذبح ويكون الفدا فداء عن
الذبح ظن انه يؤمر به من الذبح او عن مقدمة الذبح لان الفدا لا يجب ان يكون من
جنس ما فدي به الا ترى ان الهدي يفدى به حلق الراس وان لم يكن من جنسه ويمكن الجواب
عن اصل الدليل ان ذبح الشاة قد خلف ذبح الولد والخلف يقوم مقام الاصل فلو كان
ذبح الولد نسخا لما احتيج الى فدا يقوم مقامه فان الفدا هو ما يقوم مقام الشيء
في قبول ما يتوجه اليه من المكروه فاذ قبل الفدا ندحرم الاصل فيكون ناسخا له قلنا كان
حراما في الاصل والمر بذبحه فلما اقيم الفدا مقامه عادت الحرمة الاصلية وذلك ليس بنسخ
قالوا خامسا التكليف بالفعل ثابت قبل وقته فوجب الحكم بجواز رفعه بالنسخ كما يرفع
بالموت قلنا لا نم ما ذكرتم فان الامر بالفعل مع العلم باخترام المكلف قبل وقته قبيح لا يقع مثله
من الحكيم والامر به تكليف بما لا يطاق وبالجملة فالتكليف في وقت يقتل بعده بالموت غير
فلا دفع معنا لرفع فرع الثبوت قالوا سادسا كل نسخ فهو رفع الحكم قبل حضور الوقت
فكلما قال يلزمه القول بذلك اما الاولى فلان التكليف بالفعل بعد وقته ممتنع لانه ان
فعل اطاع وان ترك عصى فلا نسخ وفي وقت فعله ممتنع ايضا لانه فعل وخرج عن العهدة
فلا تكليف فتعين ان يكون التكليف قبل وقت الفعل واما الثانية فلان النسخ رفع التكليف
والتكليف على ما بيناه ثابت قبل وقت الفعل فالنسخ يرفع التكليف قبل وقته وهو المط
هذا خلاصة ما قرره العضدي في شرح المختصر ولا يخفى ان الشق الثاني انما يتم لو اريد
بوقت الفعل وقت وجود الفعل فيه ووقوعه من المكلف وما ذكره في الشق الاول
مبني على ان يراد بوقت الفعل الوقت المحدد له شرعا سواء وقع فيه الفعل او لا وذلك

يرد عليه ان الخصم يختار ضما اخر وهو ان النسخ في وقت الفعل المعين بعد مضي زمان يسع الفعل ويتمكن المكلف من الفعل فيه وايضا يختار الشق الاول وان التكليف بعد وقت الفعل في الجملة وليس ذلك محالا كما اذا صلى صلاة ظهر يوم مثلا وبقي اصل التكليف بصلاة بحاله فيجوز وجود الناسخ قبل الظهر الاخر وان اريد بعد وقت ذلك الفعل المعين كان يريد انه لا يبقى تكليف بصلاة ظهر الخميس بعد انقضاء ظهر الخميس فمم ذلك لكن لا يلزم من نفي التكليف كون النسخ قبل الوقت بعينه او قبل دخول وقت شيء من افراد الفعل لجواز ان يكون النسخ بعد فعل بعضها او الكلام فيما لم يفعل شيئا من الافراد التي هي محل التكليف لعدم مضي وقتها فلا نسلم ان كل نسخ فهو قبل الوقت واذا عرفت ما مثلناه ظهر لك ما في قول المصنف والمعترض مستظهر وانكشف انه مستظهر على ادلة الجواز دون العدم فتدبر المقام فانه من مزال الاقدام مد ظله نسخ الكتاب والسنة متواترة واحادا بالمثل والكتاب بالمتواترة ونحوه لا احدهما باحادها هنا مسائل الاولى يجوز الكتاب بنسخ بالكتاب وهو اتفاق العلماء خلافا لما روي عن ابي مسلم محمد بن يحيى الاصفهاني فانه منع منه وهو محجوج بالاجماع من العلماء قبل حدوث خلافه على ذلك اذ لا خلاف بين الصحابة والتابعين في ان من القران الناسخ والمنسوخ كنسخ الاعتداد بالحول باربعة اشهر وعشر ونحو ذلك من الايات وقد تقدم بيان ضعف قوله فلا حاجة الى الاعادة الثانية ان السنة متواترة او احاد تنسخ بمثلها وقد وقع كقوله عم في شارب الخمر من شربها رابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها رابعة فلم يقتله فكان تركه للقتل نسخا وكقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونحو ذلك من الامثلة المسئلة الثالثة نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وقد اختلف فيه فالمشهور وعليه الجمهور جوازه وذهب الشافعي ومن تبعه الى عدم جوازه لنا لو امتنع لامتنع لغيره والتالي باطل اما الاولى فلان ذلك بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما الثانية فلان الاصل عدم الغير ولانها حجة يجب العمل بها فجاز النسخ بها ولنا ايضا قوله تعم لتبين للناس والنسخ نوع بيان قالوا قال تعم ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وهو يدل على انه ما ينسخ القران الا بخير او مثل والسنة ليست كذلك وايضا الضمير في نات لله تعم فيجب ان لا يحصل النسخ الا بما اتى به تعم وهو القران قلنا لا نسلم دلالة الاية على ان الماتي به من القران اعني الخير والمثل هو الذي وقع به النسخ كيف وترتيب الاتيان على النسخ يقتضي سابقة نسخ فلو كان النسخ بالماتي المترتب عليه لزم الدور وتجدد ترتيب

وانزلنا اليك الذكر

الاتيان على ارادة النسخ اي اذا اردنا نسخ اية والجواب الحق ان الخيرية والمثلية بالنسبة الى المكلف والمراد ما ننسخ من حكم نات بحكم خير للمكلف من المنسوخ لكونه اصلح بحاله او لكونه اكثر ثوابا او مساويا لا ما ذكرتم كيف والقران لا تفاضل فيه ليكون بعضه خيرا من بعض على ان السنة عند تعم ايضا كالقران والفرق بالاعجاز وعدمه غير ضار واما اضافة الاتيان بالنسخ اليه تعم فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ما من الرسول بعيد ايضا لانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولقوله تعم وما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي الرابعة نسخ السنة متواترة واحادا بالكتاب وقد اختلف فيه والاكثر على الجواز ومنع الشافعي في احد قوليه وتمسك بعض اصحابنا لنا انه حجة يتمسك به فجاز النسخ به كالكتاب بالكتاب وايضا القران اقوى من السنة فجاز نسخها به كالاحاد بالمتواتر ولنا الوقوع فان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة لانه ليس في الايات ما يدل عليه ثم نسخ بالقران اعني قوله تعم فول وجهك شطر المسجد الحرام وصوم عاشورا ثبت بالسنة ونسخ بالقران اعني قوله تعم فمن شهد منكم الشهر فليصمه ونحو ذلك فان قيل لم قلتم ان النسخ في هذه الصور بالقران ولم لا يجوز ان يكون بالسنة الموافقة له في الحكم قلنا نحن لا نريد بالناسخ الا ما رفع الحكم السابق وازاله وهو صادق على هذه الايات واحتمال النسخ بغيرها موافق يطرحه اصالة العدم على انه مثله لو كان قادحا لامتنع تعيين الناسخ في صورة من الصور لاحتمال كونه غيره وهو موافق له قالوا قال تعم لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على ان كلام الرسول صلعم مبين للقران فلا يصح نسخه بالقران والا لكان القران بيانا له لان الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما متوقفا على بيان الاخر قلنا معارض بقوله تعم تبيانا لكل شيء في وصف القران ومنع كون النسخ بيانا بل رفع كما تقدم تعريفه سلمناه لكن المراد بالتبيين الابلاغ وحمله عليه اولى لعمومه في كل القران واما حمله على بيان المراد فيبطل عمومه يوجب حمله على بعض ما انزل اعني ما كان مجملا او عاما وحمل اللفظ على العام اولى من حمله على ما يوجب تخصيصه سلمناه لكن كونه مبينا لا ينفي كونه ناسخا لجواز ان يكون مبينا لما من شيء من الاحكام لما ارتفع منها سلمناه لكن كون الرسول مبينا لا يدل على ما ادعيتم بل على انه مبين وبيانه تارة يكون بالكتاب واخرى بالسنة وانه قال العبس في نسخ السنة بالقران بغير رد كلام الرسول صلعم قلنا انه لما علم انه مبلغ فلا تغيير المسئلة الخامسة لا ينسخ القران والسنة المتواترة بخبر الواحد وعلى هذا الاكثر خلافا لبعض الظاهرية فانهم جوزوه لنا على عدم الجواز اجماع الصحابة على رد ما خالف القران من اخبار الاحاد وكذا السنة المتواترة ولنا ايضا انهما قطعيان

خبر الواحد مظنون والمظنون يضمحل بالقاطع فلا يرتفع به قالوا ولما جاز تخصيصه بالخبر جاز النسخ لانه تخصيص ايضا غايته في الازمان وذلك لا يصح فاردنا قلنا لا نم جواز تخصيصها به كيف والمسئلة محل اشكال ثم لو سلمناه لقلنا الفارق بينهما الاجماع فانه هو الذي اوجب الجواز في التخصيص بخبر الواحد ولم يوجبه في النسخ بخبر الواحد وفيه نظر قالوا ثانيا قد وقع فان اهل قبا سمعوا مناديه عليه السلم الا ان القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم احد من الصحابة قلنا لا نم معلومية ذلك من الخبر وحده ولم لا يكون لانضمام القرائن حتى صار كالخبر المحفوف بما مدخل في الاستدارة قالوا ثالثا قد وقع فان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير نسخ بما روي عنه عم من نهي اكل كل ذي ناب من السباع قلنا ليس في الاية الا حكاية عن عدم الحرمة بمعنى انه لم يثبت تعلق خطاب النهي عن غير هذه المذكورات وليس هذا الا اخبار عن بقاء الاباحة الاصلية بالنسبة الى ما عدا المذكورات فتحريم كل ذي ناب ثابتا لم يرفع الا الاباحة الاصلية وانى هذا من النسخ الذي هو رفع الحكم الشرعي فان قلت الاية دلت على عدم التحريم الشرعي وهو يستلزم التحليل الشرعي فثبت الحكم الشرعي فالتحريم المستفاد من الخبر نسخ له ورفع لحكم شرعي قلنا ان اردنا بلزوم التحليل الشرعي من الاية تعلق خطاب الشارع به بمعنى اذن الشارع بجوازه فهو ممنوع كيف وعدم تعلق الخطاب بشيء لا يلزم منه تعلق خطاب اخر بجواز انتفاعنا فان المباح بحكم الاصل لم يتعلق به التحريم الشرعي ولا التحليل الشرعي وان اردنا باشعارها بذلك من حيث انها تدل على عدم الحرمة بسبب عدم الخطاب المتعلق بالحرمة فذلك لا يلزم منه الا الدلالة على الاباحة الاصلية فان الاية ح تكون خطابا متعلقا بان ما فيه انا التحريم من الوحي لم يتعلق بغير المذكورات وانه لا حرج في فعل غيرها بسبب عدم ما يدل على الحرج لا بما يدل على عدم الحرج واعلم ان نسخ خبر الواحد بالمتواتر لم يعلم حاله من كلام الاستاد المص مد ظله وانا ادخلناه في قوله بنسخ السنة متواترة واحادا بالمثل على ان يكون المعنى ان السنة مطلقا تنسخ بالسنة مطلقا ويندرج فيه الاقسام الاربعة ثم لما كان واحد منها وهو نسخ المتواتر بالاحاد غير جائز اشار اليه بقوله لا احدهما بالاحاد فبقي الاقسام الثلثة داخلة في ذلك لم يكن بذلك البعيد وان ابيت عن ذلك وجعلته مستفادا من قوله والكتاب بالمتواترة فانه اذا ثبت نسخ الكتاب بالمتواترة فنسخ خبر الواحد بها اولى كان قريبا مد ظله والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ الا ان يتحقق قبل انقطاع الوحي

المسئلة السادسة هل يجوز ان يكون الاجماع ناسخا ومنسوخا ولا

وقبل بيان ذلك لا بد من تقديم مقدمة وهي ان الاجماع هل يجوز ان يحصل في مدة حيوة النبي ص قبل انقطاع الوحي اولا الجمهور قاطبة على عدم جواز ذلك بناء على ان الاجماع انما ينعقد دليلا شرعيا يحتج به بعد وفاته ص فاما اجماعهم في حيوته فليس بحجة واذا لم يكن حجة شرعية الا بعد وفاته وقد عرفنا انه لا نسخ بعده لان الاحكام انما تعرف من جهة الشارع فلا وجه للحكم بحدوث ناسخ بعده ولان الاحكام مقررة على ما كانت عليه حال انقطاع الوحي وامتناع النسخ بعد ذلك واذا ثبت هذا ظهر ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ولا يلتفت الى خلاف عيسى بن ابان من اصحابهم حيث جوز نسخ النصوص بالاجماع اما الاول فلانه لو نسخ لكان اما بنص او اجماع او قياس والتالي بطل باقسامه اما الاول فلان النص يكون متقدما عليه لاستحالة ان يحدث بعده ص كتاب او سنة واذا كان النص متقدما عليه استحال نسخه به لان الناسخ يكون متاخرا واما الثاني فلان الناسخ ح انما يكون اذا كان الثاني بخلاف الاول وكونه بخلافه ح باطل لانه يكون عن دليل البتة فان كان نصا كان الاول باطلا لكونه على خلاف النص وان كان قياسا كان الثاني باطلا لمخالفته الاجماع الاول واما الثالث فلان القياس لا ينعقد دليلا اذا كان مخالفا للاجماع اذ شرط صحته ان لا يخالف اجماعا واما الثاني فلانه لو نسخ به لكان المنسوخ به اما النص او الاجماع او القياس والكل باطل اما الاول والثاني فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلانه يضمحل القياس عند انعقاد الاجماع على خلافه فلا يكون دليلا لعدم انعقاد شرطه فلا يثبت به حكم فلا يتصور هناك رفع فلا نسخ والذي يجي على مذهبنا انه يمتنع تحقق الاجماع في زمانه ص قبل انقطاع الوحي ايضا وذلك لان الاجماع يكون حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم في جملتهم بحيث لو انفرد كانت الحجية فيه فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي ص قبل انقطاع الوحي وبعده على ان الادلة التي استدل الجمهور بها على حجية الاجماع لا تختص بعد انقطاع الوحي بل يقتضي الحجية في كل الاوقات وفي جميع الاحوال لان الله تعالى امر باتباع سبيل المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام في جميع الاوقات كما في الكتاب والسنة والنسخ لا ينافي الادلة واما تنافي الاحكام الثابتة بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينزل اية تنسخه او يثبت به حكم ثم ينسخ باجماع الامة على خلافه وبالجملة قولهم في هذه المسئلة ضعيف جدا وفي كلام السيد المرتضى رحمه الله انه يجوز عقلا لكن الاجماع منع منه وقال الشيخ الطوسي ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلم يتحقق النسخ فيما

العقل وقال بعضهم الاجماع لا يكون الا عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع وفيهما تامل مدظله وقد تنسخ التلاوة لا الحكم وبالعكس وهما معا هذا الحكم مشهور بين الاصوليين بل لم يخالف فيه الا جماعة من المعتزلة لنا على ذلك ان كلا منهما عبارة منفصلة لا تلازم بينهما فلا استبعاد في نسخ احدهما دون الاخر بان يقتضيه المصلحة ارتفاع احدهما دون الاخر فلو انقضت المصلحة في الحكم والمصلحة في التلاوة باقية صح نسخ ما انقضت المصلحة فيه دون ما بقيت وبزيده توضيحا ان تلاوة الاية وكتابتها في القران وانعقاد الصلوة بها احكام والتحريم والتحليل المفهوم من لفظها احكام اخر وكل حكم فهو قابل للنسخ ولنا على ذلك الوقوع اما نسخ التلاوة دون الحكم فلما روي انه كان من القران الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فنسخت تلاوته مع استمرار حكمه وهو وجوب الرجم على المحصن والمحصنة واما نسخ الحكم دون التلاوة فكاية العدة بالحول فانه تع متاعا الى الحول غير اخراج الاية فان تلاوتها مستمرة وحكمها منسوخ ومثلها اية الصدقة ونحو ذلك واما نسخهما معا فلما روي عن عايشة انها قالت كان فيما انزل الله تع عشر رضعات يحرمن فنسخت بخمس وان ذلك كان يتلى ولما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وحكمها وتلاوتها قد نسخا قالوا نسخ الحكم وابقا التلاوة يوهم بقا الحكم وهو ايقاع في الجهل يستحيل عليه تع لكونه قبيحا قلنا لا نم الايقاع في الجهل وانما لم لكم ذلك لو لم ينصب على رفع الحكم دليل اما اذا نصب عليه دليل فلا فان المجتهد يعلم بالدليل والمقلد بالرجوع اليه وفايدة بقا التلاوة مع ذلك كونه معجزا او مجرد التلاوة فانها مصلحة كساير المصالح قالوا التلاوة مع الحكم كالعلة مع المعلول او المفهوم مع المنطوق فلا يصح انفصال احدهما عن الاخر قلنا التلاوة امارة للحكم ابتدا لا دواما فاذا نسخت الامارة لم ينتف مدلولها وكذلك اذا نسخ الحكم وحده لم يلزم انتفاؤها مدظله ويجوز بالاثقل كعاشورا برمضان وبلا بدل كاية الصدقة ومع قيد التابيد ولا تناقض كالتخصيص هنا مسايل الاولى هل يجوز نسخ الحكم بما هو اثقل منه لا مع الاتفاق على جواز نسخه بالاخف او المساوي فالمشهور وعليه الجمهور جواز ذلك ومنعه قوم لنا على الجواز ان القصد بالنسخ انما هو اتباع المصلحة وقد يكون المصلحة بالاثقل والاخف ولنا الوقوع فان صوم عاشورا كان هو الواجب ثم نسخ بصوم رمضان وصوم شهر اثقل من صوم يوم واحد وايضا كان الكف عن الكفار واجبا بقوله تع ودع اذاهم وبقوله تع لكم دينكم ولي دين ثم نسخ بوجوب القتال الثابت باياته وظاهر انه

اثقل من الاول وايضا كان صوم رمضان مخيرا فيه بينه وبين اخراج الفدية بقوله تع وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين ثم نسخ بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه بحتم الصوم ومنع اجزا الفدية عنه قالوا ذلك بعيد عن المصلحة قلنا ما قولكم في ابتدا التكليف حلا ان المصلحة قد تكون في الاثقل قالوا قال الله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا سياقها بالنسبة الى الاخرة هو باعتبار تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم ان المراد في الدنيا فهو عام مخصوص بثقال التكاليف اجماعا منا ومنهم قالوا قال الله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وليس الاثقل خيرا قلنا هو خير للمكلف باعتبار انه اجزل ثوابا وان كان ثقيلا في الحال لان افضل الاعمال احمزها الثانية هل يجوز نسخ الحكم من غير ان يخلفه حكم هو بدل عنه والمراد انه هل يجوز رفع الحكم من غير اثبات حكم اخر الاكثر على الجواز وقيل لا يجوز واليه ذهب داود الظاهري وقد يحكى عن الشافعي ايضا لنا على الجواز انه لا مانع من ذلك لان المصلحة قد تكون في ارتفاع الحكم من غير بدل ولنا ايضا الوقوع فان تقديم الصدقة على النجوى قد ثبت وجوبه باية الصدقة وارتفع عن غير بدل وايضا كان الواجب على الصايم اذا افطر بعد المغرب ان يمسك عن كل مفطر الى اخر اليوم الثاني ثم نسخ ولم يكن للامساك بدل يجب علينا بل ارشيا امسكنا وان شيا افطرنا فان قلت قد ذكر الحاجبي وغيره من امثلة النسخ لا الى بدل نسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحي الثابت بقوله الاقاد فكيف هو قلت ليس هو من النسخ لا الى بدل فان الحكم الذي هو التحريم قد ارتفع عن الادخار وتعلق به حكم اخر وهو الاباحة الشرعية فهو نسخ الى بدل فان قيل فعلى هذا يكون كل نسخ الى بدل لان الحكم لا بد ان يكون بعد رفعه بدليل شرعي وهو يكون مثبتا لحكم البتة مثلا اذا نسخ التحريم بدليل شرعي يثبت الا باحة والجواز بمعنى الاذن في الفعل والترك فالناسخ الدال على ارتفاع التحريم دال على ثبوت الجواز قلنا هذا انما هو اذا صرح في الناسخ بالحكم كما في نسخ تحريم الادخار فانه قال فيه الا فادخروها واما فيما لم يذكر رفع الحكم فلا نم ذلك بل لو ثبت فانما هو يعود الى الاباحة الاصلية قالوا قال تع ما ننسخ الاية دل على ثبوت بدل هو خير من المنسوخ او مثله قلنا المراد في اللفظ والاعجاز لا الحكم سلمناه لكنه عام خص بما نسخ لا الى بدل لدليل اقتضى ذلك سلمنا ان الاية على ظاهرها فلعل النسخ الى غير بدل خير من بقا التكليف بالمنسوخ المسئلة الثالثة هل يجوز نسخ الحكم المقيد بالتابيد وتفصيل الكلام ان التابيد اما ان يكون قيد الحكم وان يكون قيدا للفعل فان كان قيدا للفعل كان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وهو الاصح وقيل لا يجوز لنا

ان لفظ التأبيد في شاوله لجميع الازمان المستقبلة كالعموم في شاوله لجميع الافراد فاذا جاز تخصيص العموم ببعض الافراد جاز رفع الحكم عن بعض الازمان المستقبلة والجامع بينهما هو الحكمة الداعية اليه ولنا الوقوع ايضا فانه تع اخبر عن اليهود بانهم لا يتمنون الموت ابدا ثم حكى عن اهل النار انهم يتمنون الموت حيث قال ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك فاقتضى ان اليهود يتمنونه لانه لم يخبر الله عن اليهود انهم يتمنونه بل اخبر عن اهل النار ويجوز كون المستثنى عن اليهود ولانا نقول المعلوم ان الاحب الى اهل النار كان هو الموت في تلك الحال وقد اخبر تع عنهم جميعا ولم يخص احدا منهم دون آخر فوجب القضاء بالعموم هنا وفي الدليل نظر لا يخفى فالو لو جاز النسخ مع قيد التأبيد لزم التناقض فانه في ظهور التناول لجميع لان قيد التأبيد يفيد دوام الحكم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان متناقضا يمتنع صدور مثله عنه تع قلنا لا نم التناقض فانه في ظهور التناول لجميع الاوقات كالعام الذي يثبت جواز تخصيصه وايضا شرط النسخ ان يرد ما امر به على سبيل الدوام والتأبيد لا يدل الا على الدوام فكان التأبيد شرطا لامكان النسخ و شرط الشيء لا ينافيه وايضا ايجاب الفعل على التأبيد لا ينافيه عدم ابدية وجوب الفعل لكون التأبيد في الاول قيدا للفعل دون الوجوب كالثاني وهل هو الا مثل ايجاب صوم غد على المكلف ثم يرتفع عنه الوجوب في الغد بموت وان كان التأبيد قيدا للحكم فان كان خبر نص كان يقول الصوم واجب ابدا فالحق جواز نسخه وان كان نصا كان يقول الصوم واجب مستمرا ابدا فالحق عدم جوازه لنصوصيته في ذلك فالمصنف لله وليس للمخالفين ما يعتد به المخالفون في المسائل المذكورة في هذا الفصل لا يعتد بخلافهم لعدم انتهاض ادلتهم على ما يدعون وقد فصلنا لك اقوالهم وابطلناها واثبتنا ما هو الحق واياك ان تحمل قول المص مد ظله وليس للمخالفين على خلاف المخالفين في المسئلة الاخيرة فقط فحظى ان اختاك ثمه يعرف الناسخ من المنسوخ بوجوه منها تنصيص الشارع على النسخ اما صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك وهذا منسوخ او ما في معناه كما في قوله عم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروا كنت نهيتكم عن زيارة المقابر الا فزوروها ونحو ذلك ومنها الاجماع على ان هذا ناسخ لذلك ومنها العلم بتأخره لضبط التاريخ كان يكونا متضادين لا يمكن الجمع بينهما و المتأخر منهما معلوم اما بنفسه او بوقوعه في غزوة متأخرة او في سنة الهجرة وذلك في ثانيها ونحو ذلك مما يضاف اليه ما يعلم به المتأخر ومن هذا القبيل ما اذا علم بان احد

الراويين صحب النبي صم بعد ما صحبه الآخر فانا نعلم ان روايته عن النبي صم متأخرة ولكن يشترط في المتأخر عن الراوي المتقدم ان لا يكون صحب النبي صم قبل صحبته الاخيرة والا فلا نسخ لعدم القطع بتأخر الرواية عن صحبته الاول فهذه الشروط المعتبرة عندنا فاذا لم يحصل العلم بشيء منها وجب التوقف حتى يظهر دليل على ذلك ولا يجوز التخيير في العمل باحدهما لعدم العلم بارتفاع حكمه واما قول الصحابي هذا ناسخ لذلك فليس بمقبول لجواز ان يكون قوله هذا عن اجتهاد ولو كان هناك خبران فعين الناسخ منهما او قال احدهما ناسخ وابهم فالحق عدم قبول قوله في ذلك وايضا اما القبلية في المصحف وكون الحكم موافقا للبراءة الاصلية فانه يتوهم منه انه متأخر عن الآخر المخالف لها والا لم يكن له فائدة جديدة مما لا يعتبر في الناسخية فلا تغفل كيلا تزل قدمك ان شاء الله تع مد ظله المنهج الرابع في الاجتهاد والتقليد الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة لما انتهى الكلام في المبادي والادلة الشرعية وما يتعلق بها اراد ان يشير الى مباحث الاجتهاد و التقليد وقدم الاجتهاد لان التقليد بالنسبة اليه كالتابع فالاجتهاد في اللغة على ما ذكره الامدي استفراغ الوسع في تحقق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد في حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل النواة وفي عرف الفقهاء قد اختلف في تعريفه والاصح منها ما عرفه به المص هنا اعني ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة فقيد الملكة وهي الكيفية الراسخة يخرج المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه واللام في الحكم للجنس فيدخل التجزي اعني من له ملكة على استنباط بعض الاحكام كذلك وبقيد الحكم الشرعي يخرج الحكم العقلي فان الملكة في استخراجه من المحل يخرج الدليل ليس اجتهادا اصطلاحا وبقيد الفرعي والمراد به على ما اسلفناه في صدر الكتاب ما يتعلق بكيفية العمل يخرج الاصلي الذي ليس كذلك كالاعتقادات وبقولنا من الاصل يخرج مثل وجوب الصلوة والزكوة ونحوهما مما اشتهر كونه من الدين ضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيرهم فان العلم بذلك لا يسمى اجتهادا ولا العالم به مجتهدا فلا حاجة الى قيد الظن لاخراج مثله كما فعله بعضهم والمراد من الاصل الادلة الاربعة كما عرفت فلا يكون استنباط الحكم

القياس لاجتهاد معتبر عندنا او بقولنا او قوة قريبة مدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما للفحص عن الادلة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياجه الى النقات او نحو ذلك وحينئذ الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الدليل مد ظله لعلامة في يه استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير الحاجبي استفراغ الفقيه الوسع وتحصيل الظن بحكم شرعي ووافقه العلامة في يب ويراد بالفقيه من مارس الفن اذ الاجنبي بعيد عن الاستنباط وينتقض طردا بالمستفرغ العاجز عن الاستنباط قيد الظن في تعريفي العلامة يخرج الاحكام القطعية كوجوب الصلوة ونحوها من ضروريات الدين وبقيد الاحكام الشرعية يخرج استفراغ الوسع في الاحكام الشرعية ككون العالم حادثا او افعال العباد اختيارية واما قيد الحيثية فيخرج به استفراغ الوسع في طلب حكم مع امكان المزيد على استفراغه فانه ليس اجتهادا كذا قيل وفيه نظر فانه ان اراد بامكان المزيد النسبة اليه نفسه فلا نسلم انه على ذلك التقدير قد استفرغ الوسع كيف والمتبادر من استفراغ الوسع خلاف ذلك وان اراد امكان ذلك بالنسبة الى غيره بمعنى ان ذلك المجتهد نفسه قد استفرغ وسعه الا ان غيره بحيث لو استفرغ وسعه زاد على ذلك فلا نسلم ان ذلك ليس بمجتهد اصطلاحا بل يلزم اجتهاده كيف والاجتهاد مقول بالشدة والضعف ومنه الخطا والصواب وبالجملة الظاهر عدم الاحتياج الى قيد الحيثية الا ان يراد بها ايضاح ما علم من التعريف فان مثل ذلك قد يقصد في التعاريف ثم ان الاحسن احد قيد الفرعية في التعريف كما عرفت سابقا واما تعريف الحاجبي فقد بينه العضدي في شرحه قال فيه فقولنا استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس وقولنا الفقيه احتراز عن استفراغ الوسع غير الفقيه وسعه قال التفتازاني الظاهر انه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد حجة الاسلام والآمدي وغيرهما فانه لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقيه المتهيؤ لمعرفة الاحكام اقول قلت مراد التفتازاني من قوله لا وجه لهذا الاحتراز ان ذكر هذا القيد في التعريف يوجب الدور اذ لا يصير الفقيه فقيها الا بعد حصول الاجتهاد فاخذه في تعريفه دور ولهذا تكلف في اصلاحه على تقدير اخذه فيه بان يراد من الفقيه

العقلية

التهيؤ لمعرفة الاحكام فيكون الاجتهاد على هذا استفراغ المتهيئ لمعرفتها وفيه شيء يعرف بادنى التفات والاحسن ان يراد من الفقيه في التعريف من مارس فن الفقه لان هو اجنبي عنه كما ينبه المصنف هنا والاطلاق الفقيه على مثل ذلك شايع فيما بينهم كثير في استعمالهم وان كان استعماله بمعنى المجتهد اكثر ويندفع الدور هنا ويرد على التعريف من انتقاض طرده بالمستفرغ العاجز عن الاستنباط اذا كان قد مارس فن الفقه فانه يجب ان يكون استفراغه للوسع اجتهادا لصدق كل من التعريفين عليه وليس كذلك اقول يمكن الجواب بان المراد حصول الظن حصولا مرتبا وظاهر ان حصول الظن من العاجز بعيد فتامل مد ظله والتجزي جاير لجواز ابي خديجة عن الصادق عم ولفرض المساواة في الاطلاع على دلايل الحكم فلا فرق والنقص عن المطلق غير قادح كالعالم والاعلم وتوهم الدور باطل فالاجتهاد في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع اختلفوا في تجزي الاجتهاد ومعناه ان الانسان اذا حصل له ما يحتاج اليه في بعض المسائل من الادلة دون بعض فهل له ان يجتهد في ذلك البعض او لا بد من ان يعلم ما لابد له في الجميع المشهور وعليه الجمهور التجزي وهو اختيار العلامة في يب والشهيد في الذكرى والدروس وذهب بعض الى عدم جواز ذلك وان الاجتهاد انما يكون لمن حصل له مناط الاجتهاد في الجميع وتوقف بعضهم واستدل المص على الجواز برواية ابي خديجة عن الصادق عم انه قال اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وبيان الاستدلال ان الحديث يدل على ان من عرف طرفا من القضايا جاز ان يكون قاضيا وظاهر ان القاضي لا يكون الا مجتهدا فثبت من هذا ان من عرف طرفا من القضايا جاز ان يجتهد فيها وذلك هو المطلوب فان قيل المدعى اعم من التحاكم قلنا لا قايل بالفصل هذا وفي قول ابي خديجة كما بينا ... مثل هذا الاصل بروايته لا يخ من شيء ومع هذا فقطع الرواية انه نايب عن الامام فيرجح القول بوثيقة كما هو شان الوكالة ويدل على التجزي ايضا ان جميع ما يحتاج اليه تلك المسئلة من الادلة حاصل له كما هو الغرض فساوى غيره فيها في الاطلاع على كل ما يتعلق بها بحيث لا يجهل المجتهد دلايلها من غير فرق وكونه لا يعلم امارات غيرها لا يضره اذ لا مدخل لها فيها فان قيل لا نسلم عدم الفرق اذ يجوز ان يكون لما لا يعلمه تعلق بتلك المسئلة في ظنه فساوى غيره على انا لو اشترطنا كمال الاطلاع على كل فن بحيث لا يجهل المجتهد شيئا من ماخذ المسائل يلزم انه لا يتحقق الاجتهاد في شيء من المسائل الا بعد كمال العلم بماخذ كل مسئلة وذلك باطل بالاجماع فان مالكا قد سئل عن اربعين مسئلة فاجاب عن اربع فقال

قوله



فالبقية لا ادري فلولا انه يصح الاجتهاد في مسئلة دون اخرى لما جاز منه ان يجيب عن البعض ويقول فيما عداه لا ادري مع انه مجتهد بالاتفاق ولم يخطئه احد في ذلك فان قالوا انما لم يجب في الباقيات لتعارض الادلة عليه فيها قلنا قد صار في حكم الجاهل لاحكامها فيجب ان لا يصح جوابه حتى يكمل اجتهاده فيها فان قيل لا تعلق لما اجاب عنه بما جهله قلنا وكذلك نقول في المتجزي هذا ما قيل وفيه نظر اذ لم يحصل منه ما هو مناط الجواز وفرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي المجتهد المطلق في ذلك البعض ممكن ولكن التمسك بهذه المساواة في الجواب يرجع الى القياس وهو ليس بدليل عندنا الا ان يقال العلة في عمل المطلق بهذا الظن هي قدرته على استنباط المسئلة المخصوصة وهذه القدرة حاصلة هنا فيكون من باب منصوص العلة ولا يخفى ما فيه لعدم النص الدال على العلة ويجوز ان يكون العلة قدرته على استنباط جميع المسائل بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة اذا كانت كاملة كانت ابعد عن الخطاء من الناقصة فكيف يستويان سلمنا لكن نقول اعتماد المجتهد المطلق على ظنه انما كان لدليل قطعي هو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به وهو غير حاصل في موضع النزاع فتامل قالوا او لا انه من حصل ما يحتاج اليه بعض المسائل ناقص عن العالم المطلق لاطلاع هذا على ما لم يطلع عليه ذلك ظاهر ان الظن الحاصل للعالم المطلق من حيث الاطلاع على جميع المآخذ والادلة لم يحصل الظن لمن حصل البعض ومدار العمل على الظن فلا يسوغ له الاجتهاد والجواب ان نقصه عن العالم المطلق غير قادح في حصول الظن له ايضا فان المجتهدين قد يكون احدهما اعلم من الاخر مع كون كل منهما مجتهدا يحصل له الظن فان قيل يلزم من هذا ان يتصف مجتهد وثلثه وربعه ولم يقل بذلك احد قلنا هذا توصل بالعبارة الى ابطال المعاني ومثله غير مسموع ثم بعد ما اسلفنا فيه لا يخفى عليك حال الدليل من الضعف قالوا ثانيا لو صح التجزي لزم الدور من حيث ان صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة فقهية كاستحباب التسليم مثلا موقوفة على صحة اجتهاده في مسئلة ان الاجتهاد يتجزى وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على اجتهاده في تجزي الاجتهاد وفيه نظر فانا نمنع كون صحة الاجتهاد في مسئلة فقهية موقوفا على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وانما يتوقف على صحتها نفسها على ان التوقف فرع المغايرة وظاهر ان صحة اجتهاده في المسئلة الفقهية هي عين صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد فلا تغاير وفيه نظر لان تجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون العلم به صحة اجتهاد المتجزي في مسائل استحباب السورة مثلا موقوفه على صحة اجتهاده في مسالة تجزي الا

معصوم فقطع بالاجتهاد دينه وهذا يعم سائر المعصومين سلام الله عليهم وانما العفو تلطف كما في قوله والتشاور في غير المسائل الدينية والاكان ثقلا لهم ونمنع كون الاذن حكما شرعيا والتخيير او لا في سوق الهدي تم ايجاد فضل التمتع ممكن وكل شرعنا الوحي باستثنا الاذخر وليس ابعد من شرعه الا وسبق سماع العباس استثناه منه ص محتمل ورب فضيلة تترك لما فوقها او لغرض كحسم توهم لو كان وحيا لما اجتهد كما حسمها الامية طعنهم بالنقل من الكتب متى

موقوفا على الاجتهاد فيه ويلزم توقف الاجتهاد على الاجتهاد في تجزي الاجتهاد وهو دور لانا نقول الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع وح فلا مانع من توقفه على تجزي الاجتهاد لان ذلك من الاصول فالمغايرة موجودة ويشكل بان العمل بالظن في الاصول فيه كلام تقدم سلمناه لكن نقول الظن انما يجوز العمل به للمجتهد اما المتجزي فيحتاج الى الدليل على العمل به وهو ظن فيتوقف العمل بالظن على العمل بالظن وهو دور فتامل

فصل

احكام النبي ص ليست عن اجتهاد وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والوحي اليه ان يجتهد لا يجعل ما ينطق به وحيا كما بقوله تع فاعتبروا ولعله بعصمته عن الخطاء

اقول

اختلف العلماء في الاجتهاد بالنسبة الى النبي ص والخلاف في الجواز والوقوع اما الجواز عقلا وفعلا فالاكثر من اصحابنا والعامة اذ لا مانع من جهة العقل ان يتعبد النبي ص بالاجتهاد لمصلحة من المصالح وخالف في ذلك ابو علي وابنه حيث منعوا من الجواز استنادا الى انه لو جاز اجتهاده لجاز مخالفته كما هو مقتضى الاجتهاد والتالي بط لوجوب متابعته على كل حال وفيه نظر فانا نمنع الملازمة وما المانع من وجوب متابعته في جميع اقواله وان كانت عن اجتهاد كما ان الامة اذا اجمعت على قول من الاقوال من طريق الاجتهاد حرم خلافها من حيث الاجماع وان كان اصل قولها عن اجتهاد وبهذا يتميز عن غيره من المجتهدين واما الوقوع فالعلماء فيه على اقوال منهم من جزم بعدمه وهؤلاء اصحابنا والجبائيان وابو عبد الله البصري ومنهم من توقف فيه وقال لا اقطع بوقوعه ولا انتفائه وهؤلاء اكثر العامة ومنهم من جزم بوقوعه وهم الشافعية والمالكية وبعض الحنفية لنا على عدم الوقوع قوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو صريح في ان كل ما ينطق به ص يكون وحيا وهو ينفي الاجتهاد فان قيل هذه الاية تجتهد منه ص لانه على تقدير ان يكون اجتهاده بوحي الله تع اليه ان اجتهد فاذا ظننت كذا او كنا باجتهاد كذا فالحكم كذا يكون حكمه عن وحي ايضا قلنا من المعلوم قطعا ان ما ينطق به من الحكم اذا كان عن اجتهاد لم يكن عن وحي وان كان اصل الاجتهاد عن وحي كما ان اجتهادنا في حكم مستند الى قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار الذي هو وحي وليس ما نقوله من الحكم المستنبط بالاجتهاد عن وحي والحاصل ان كون الاجتهاد بالوحي على هذا التقدير يكون مشتركا بين النبي ص وغيره من المجتهدين وح فلو كان ذلك موجبا لان يكون ما حصل من الحكم بالاجتهاد عن وحي كان قول المجتهدين عن وحي ايضا وهو بط وان لم يكن موجبا لذلك لم يكن قوله ص عن وحي وهو بط ايضا فان قيل ظاهر ان الوحي انما هو فيه

صه وإلا لزم كون أحكامنا عن وحي أيضا لثبوتها بالقرآن فلم يبق فرق بيننا وبين النبي
في الأحكام قلنا بعد التسليم نحن نقطع بأن الاجتهاد لو كان عن وحي لم يكن الحكم المترتب
عليه عن وحي وبه يتم المطلوب ولنا أيضا أنه صه معصوم لا يبعد عنه الخطأ بوجه لقيام
الأدلة القاطعة على ذلك فهو عالم بعصمته عن الخطأ وح فالحكم عنده مقطوع به
ومثل ذلك لا يكون اجتهادا إذ هو لا يكون إلا مظنونا وهذا الدليل جار في جميع
الأئمة عليهم السلم لوجود العصمة فيهم أيضا كما بيناه فلا يكون أحكامهم عن اجتهاد أيضا
القائلون بالوقوع احتجوا أولا بقوله تع عفا الله عنك لم أذنت لهم وعاتبه على حكمه بالإطلاق
أسرى بدر حتى نقل أنه صه قال لو نزل من السماء عذاب ما نجى منه غير عمر لأنه أشار بقتلهم
وعوتب في إطلاقهم كان عن اجتهاد لا عن وحي وإلا لما عاتبه على ذلك قلنا لا نم كون
ذلك عتابا وإنما هو وهو ظ تلطف منه تع بالنسبة إلى نبيه صه كقولك لصاحبك
رحمك الله كيف ولو كان كذلك لكان هناك إثم والمعلوم قطعا أنه لا إثم في الاجتهاد
وإن كان خطأ سلمنا كونه عتابا لكن لا نم أن الإطلاق في الأسارى والإذن لهم حكم شرعي ليكون
العتاب عليه دليلا على اجتهاده صه وإنما هو مصلحة دنيوية والمرء متعلق الدنيا
إذ هو من باب الحروب وتدبير الجيوش وليس الكلام في مثله إنما الكلام في الحكم
الشرعي قالوا ثانيا قال تع وشاورهم في الأمر أوجب المشاورة لأصحابه في الأمور
التي أراد إيقاعها وذلك وظ في أن ذلك إنما هو فيما علم بطريق الاجتهاد لا الوحي إذ
ذاك لا يحتاج إلى المشاورة فيه قلنا المراد شاورهم في المصالح الدنيوية العملية
فإن لهم مجالا للنظر فيها لتقدم خبرتهم وتجربتهم وربما كان أحدهم فيها أقوى نظرا
من الأنبياء لممارستهم إياها واشتغالهم بها وتمكنهم من معرفة ما يتوقف عليه النظر فيها
من خبرة وتجربة ونحو ذلك أو أن المراد شاورهم في الأمر ليعلموا منك كيفية
المشاورة فيما بينهم إذا أهمهم أمر وكيف كان فليس المراد شاورهم في المسائل الدينية
وإلا لكان مستفيدا للأحكام من اجتهاد غيره فكان مقلدا لهم وكان اجتهاده
صه ناقصا لهم بانضمام اجتهاداتهم إليه وكلا الأمرين بط إجماعا قالوا ثالثا أمر صه أصحابه
بالتمتع وتخلف عنهم وساق الهدي ثم لم يحل صه وأخبر بفضيلة التمتع وأن من لم
يسق هديا جاز له العدول إلى التمتع فقال صه لو استقبلت من أمري ما استدبرت
أي لو علمت أولا ما علمته لأجل لما سقت الهدي ولا شك أن سياق الهدي حكم شرعي
ولا يصح مثل ذلك القول إلا على تقدير أن يكون السياق بالاجتهاد قلنا لا نم كون
السياق بالاجتهاد وكيف ولو فعل الحج لا يعلم الفضل تفاصيله إلا ببيان من الشارع فيجوز

يجوز أن الله تع أوحى إليه أولا بأنه مخير بين حج التمتع وسوق الهدي ثم أوحى إليه ثانيا فضيلة
التمتع وأنه ليس للقارن السائق الهدي تلك الفضيلة فتأسف صه على المبادرة إلى القران
وتفويت فضيلة عمرة التمتع وإن تأسفه كان لما رأى من تألم الناس صه وضيق خواطرهم
بعدم كونه معهم متمتعا قالوا رابعا لما قال النبي صه في مكة شرفها الله لا يختلى خلاها
ولا يعضد شجرها قال العباس إلا الإذخر فقال النبي صه إلا الإذخر ومعلوم أن مثل تلك
الساعة لا يسع نزول الوحي عليه فتعين أن يكون استثناء مثله بالاجتهاد والجواب أنا لا نم أن ذلك
الاستثناء بالاجتهاد لم لا يجوز أن يكون بالوحي قولك إن الوقت لا يسع الوحي قلنا البل الاجتهاد
أسرع من الوحي ليصح كون مثل ذلك تلك الساعة وقياله بل ربما ادعي العكس وأن الوحي
أسرع منه على أنا نقول يجوز أن يكون النبي صه استثنى قبل ذلك الوقت بحضور العباس
وأن العباس سمعه فلما تكلم النبي صه بذلك وأراد الاستثناء سبقه العباس فاستثنى وقرر
النبي صه قالوا خامسا الاجتهاد أشق من العمل بالنص لاحتياجه إلى إتعاب الخفق في بذل
الجهد والأشق أفضل لقوله صه أفضل الأعمال أحمزها أي أشقها والأفضل لا يترك للرسول
صه وإلا لكان أمته أفضل منه في هذا الباب حيث عملت به قلنا الاجتهاد وإن
كان فضيلة لكن الفضيلة قد تترك لعدم كونها لائقة بأن يكون هناك ما هو أعلى
منها وهنا كذلك فإن النبي صه لما كان متصفا بالنبوة التي تقل دونها الاجتهاد
سقط الاجتهاد لعدم كونه لائقا بذلك الجناب الأعلى ولا يكون ذلك نقصا ولا انحطاطا
عن فضيلة ليست له فإن المجتهد ليس له فضيلة التقليد ولا نقص في ذلك لحصول
ما هو أرفع منها رتبة وسقوطها بالنسبة إليه تلك أو يكون ترك الفضيلة لغرض وهو
عدم توجه الاعتراض عليه بأنه لو كان هناك وحي لما اجتهد لأن الوحي لو كان لأغناه
عن الاجتهاد وارتكاب تلك المشقة فترك الاجتهاد لدفع مثل هذا الكلام كما أن نفيه
صه بالأمية لحسم ما يطعنون به على تقدير صدورها من أن كتابه هذا قد نقله من الكتب
وليس من عند الله تع فإن مثل ذلك غرض تام وقد يستدل لهم بقوله تع لتحكم
بين الناس بما أراك الله وقرره الفارسي بأن قال لا يجوز أن تكون الإراءة بالبصر
لاستحالته في الأحكام ولا بالإعلام وإلا وجب ذكر المفعول الثالث لأن الثاني في
حكم المذكور إذ هو عائد إلى ما الموصولة وباب أعلمت لا يصح فيه حذف المفعول الثالث
مع ذكر الثاني فإذا بطل كونه بمعنى البصر وبمعنى الإعلام تعين كونه بمعنى الرأي أي
جعله الله لك رأيا والجواب أن الرأي إن كان بمعنى العلم فالحذف وارد الذي ذكر لازم وإن كان

بعضاً الظن فالظن والعلم واحد في المنع من حذف المفعول الثالث دون الثاني فان ظننت مثل اعلمت فلم يسق الا ان يقال المراد بالاراءة الاعلام ولا نم ان المفعول الثاني كالمنطو به بل الثاني والثالث محذوفان جميعاً والتقدير بما اراك الله اياه صواباً اي بما اعلمك الله اياه صواباً فلا حجة فيه مذ ظله فصل المشهور عدم التصويب لشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضاً بلا نكير ولما روى ان للمصيب اجرين وللمخطي واحد ولو للزوم اجتماع النقيضين وليس مشتركاً كالاختلاف المتعلق ولاستلزام اعتقاد كل منهما رجحان امارته تخطئة احدهما فيه وللبحث في الكل مجال اكثر العلماء على ان المصيب في الاصول واحد ليس الا والمخالف مخطئ اثم وخالف في ذلك الجاحظ فقال لا اثم على المخالف وان كان نافياً لملة الاسلام كلها او بعضها فانه اذا اجتهد وعجز عن درك الحق يكون معذوراً لا اثم عليه اما اذا كان معانداً يكون اثماً وتبعه على ذلك عبد الله بن الحسن العنبري وزاد عليه ان كل مجتهد مصيب وقد قيل انما اراد اختلاف المسلمين فيما بينهم مثل القدرى والجبرى مصيب كالعدلى والقايل بالرؤية مصيب كنافيها فانفرد عن الجاحظ وما ذهبا اليه باطل اما الجاحظ فبطل يقيناً فانا نعلم قطعاً اجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بانهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم ولعنهم ما ذهب اليه العنبري فبطلانه ايضاً اذ لا شك ان احد الاعتقادين مخالف للواقع فان اعتقاد امكان الرؤية او استحالتها لا بد ان يطابق احدهما الواقع اذ لا ثالث وظاهر ان نفي الشيء وثبوته لا يجتمعان فيكون الاخر غير مطابق للواقع وهو الخطأ هذا وقد قيل ان مراده ان المطالب الاصولية الظنية كالفروع كل مجتهد فيها مصيب وسيجيء الكلام على ذلك ان شاء الله تعم واما الاحكام الشرعية فان كان عليها قاطع من نص او اجماع فالمشهور ان المصيب واحد واذا المخطئ اثم غير معذور وان لم يكن عليها قاطع ويعبر عنها بالمسائل الاجتهادية فقد اختلف العلماء فيها فذهب بعض الى ان كل مجتهد مصيب واخرون الى ان المصيب واحد وتحرير الخلاف في ذلك انه ان المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد هل لله تعم فيها حكم معين ام حكمه فيها غير معين تابع لما ادى اليه اجتهاد المجتهد والثاني قول المصوبة وهم اكثر الاشاعرة وبعض المعتزلة كالعلاف والجبائيين واتباعهم وقد اختلفوا فمنهم من قال انه وان لم يوجد في المسئلة الاجتهادية لله حكم معين الا انه قد وجد فيها حكم بحيث لو حكم الله تعم فيها بحكم لم يحكم الا بذلك وهذا قول محقق المصوبة ومنهم من قال لم يوجد ذلك وعلى

الاول وهو ان يكون الحكم معيناً عند الله تعم قبل ذلك الحكم اما ان يكون الله تعم نصب عليه دليلاً اولا والثاني قول اكثر فقهاء المخالفين وبعض المتكلمين قالوا انه بمنزلة دفين يعثر عليه الطالب على سبيل الاتفاق فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ولم يصبه اجر واحد على ما يحصله من المشقة والجهد في الطلب لا على حرمان الاصابة وعلى الاول فالدليل المنصوب عليه قطعي او ظني فالاول مذهب جماعة من المخالفين وهؤلاء اتفقوا على ان المجتهد مأمور بطلبه وقد اختلفوا في ان المخطي له هل هو اثم ام لا المشهور بينهم العدم خلا لبشر المريسي فانه ذهب الى التأثيم والثاني فاعني ان يكون الدليل المنصوب عليه ظنياً وقد اختلف اصحابه فقيل ان المجتهد لم يكلف باصابته لان الدليل الظني لخفائه وغموضه فلذا عذر المخطي واوجر عليه وهو قول الاربعة وقيل انه مأمور بطلبه اولاً فان اخطأ وغلب على ظنه شيء اخر انقلب التكليف وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم والمشهور بين اصحابنا الامامية ان المصيب واحد وان الله تعم في المسئلة الاجتهادية حكماً واحداً معيناً وعليه دليل ظني غير مكلف باصابته لا قطعي والمخطي فيه معذور دع اثم لنا على ذلك وجوه الاول الاجماع فان السلف اطلقوا الخطأ على المجتهد بين فمن ذلك ما يروى ان عمر سأل امير المؤمنين علي عليه السلم عن المرأة التي ارسل اليها فاجهضت وقد كان استشار عثمن وعبد الرحمن فقالا لا شيء عليك انما انت مؤدب فقال امير المؤمنين علي عليه السلم ان يكونا قد اجتهدا فقد اخطيا وان يكونا ما اجتهدا فقد غشاك الدية وقول ابي بكر اقول في الكلالة برأيي فان يك صواباً فمن الله وان يك خطأ فمني ومن الشيطن والله ورسوله منه بريئان وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فان يك صواباً فمن الله وان يك خطأ فمن عمر ونحو ذلك من الوقايع الكثيرة الدالة على تخطئة بعضهم بعضاً وعلى ان في الاجتهاد خطأ الا بريء الله وصوابا بريئه وشاع ذلك وذاع من غير نكير والا لنقل وهو ظ في ثبوت التخطئة في الاجتهاد المستكمل للشروط وكان المجتهد من اهله ونحن لا نم تخطئة الصحابة لمثل ذلك بل التخطئة منهم انما هي فيما لم يستكمل شروطه اما بتقصير من المجتهد او مخالفته نصاً او اجماعاً ولا كلام لنا في مثل ذلك وفي تخطئته قلنا اجتهاد مثل هذه الجماعة الظ فيها انه مستكامل وفرض عدم تكامله بعيد وليس ذلك من شخص واحد بل من عدة اشخاص وكونهم كذلك ابعد فاذن احتمال مثل ذلك ضعيف نادر لا يلتفت اليه الثاني السنة وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد وهذا وان كان خبر احاد الا ان الامة تلقته

بالقبول ولم يجد له رادا وهو صريح في ان المجتهد قد يكون مخطئا وقد يكون مصيبا وهو
المط فان قيل الخصم يعترف بوقوع الخطا في الاجتهاد اذا كان هناك نص او اجماع على خلافه
انما الكلام مع تحقق الشرائط والاستقصا في وجوه الاستدلال وعدم نص او اجماع على خلافه
ولا نم ان مثل هذا يقع فيه الخطا قلنا مع وجود النص والاجماع لا اجر له على خطائه
فان قيل المراد انه اخطا مطلوبه دون ما كلف به كخطا الحاكم في رد المال الى مستحقه
مع اصابته حكم الله تع وهو اتباع موجب ظنه قلنا اذا سلمتم هذا ارتفع النزاع فانا لا نقول
ان المجتهد مكلف باصابة الحكم وانما لكل مسئلة حكم معين يعلمه الله تع فان اجتهد فاصاب
فله اجران وان اخطا فله اجر على اجتهاده وهو مخط واثم الخطا محطوط عنه الثالث دليل
العقل وهو انه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين والتالي بط
بيان الملازمة انه اذا ظن حكما قطع بان الحكم في حقه ولا شك ان استمرار القطع منه
مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه تابع لظنه وانه لو ظن غيره لوجب الرجوع عنه اليه
وح نقول هو ظان ان الحكم قاطع به في وقت واحد وكونه ظانا معناه غير قاطع به فيلزم ان يكون
قاطعا وغير قاطع وليس مثل هذا الا تناقضا الا يرى لانم ان استمرار القطع مشروط ببقاء ظنه
بل بعد حصول القطع من الظن يزول ذلك الظن بحصول القطع ولا يلزم من زوال الحكم
الظن عند زوال الظن اذ الظن متعلقه زوال حكم الظن عند زوال الظن بالمتعلق وحصول
القطع به بل بقاؤه ح اجدر لانا نقول كون الظن موجبا للقطع يستلزم امتناع حصول
الظن بالنقيض ما دام ذلك الظن متذكرا لنا لان زوال القطع بشي مع بقا موجبه مح
والغرض ان الظن موجب بخلاف الظن فانه قد يزول مع بقا موجبه كغيم الامير على
باب الحاكم الموجب لظن كونه فيه وهذا نظر فان المصوبة يعترفون بان الظن ما دام باقيا
كان لازما للمجتهد يمتنع ظن نقيض العلم الذي وجب منه بل يمتنع زواله على ما هو طريق
موجب العلم نعم اذا انتفى ذلك الظن الذي هو طريق العلم انتفى ذلك العلم وامكن ان يحصل
ظن بنقيضه كما هو ثابت عندهم فلا يتم الالزام به وقيل اعترض بان ما ذكرتم من اجتماع
النقيضين مشترك الالزام بيننا وبينكم فيكون فاسدا في نفسه لا تعلق له بخصوصية
شي من المذهبين بيانه ان الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فلو تعلق ظنه بحكم حصل
له القطع بوجوب العمل به للقطع بوجوب متابعة الظن ثم ان قطعه بالوجوب مشروط ببقا
الظن لانه لو تبدل ظنه لتبدل قطعه لعدم الموجب للقطع فيكون ظانا بالحكم قاطعا
به وكونه ظانا معناه غير قاطع فيلزم ان يكون قاطعا وغير قاطع وهو تناقض والجواب ان الدليل

لا يرد علينا وانما يرد ان لو كان متعلق الظن والقطع واحدا كما هو مذهبكم واما نحن معاشر
المخطئة فمتعلق الظن والقطع مختلف عندنا فان متعلق القطع هو وجوب العمل بالمظنون
ما دام مظنونا ومتعلق الظن هو الحكم واين احدهما من الاخر فان قالوا نحن معاشر المصوبة
نجيب بهذا الجواب ايضا فنقول ان متعلق الظن هو كون هذا الدليل دليلا ومتعلق القطع
هو ثبوت مدلوله ما دام ذلك الدليل دليلا فاذا حصل لنا ظن بكون هذا دليلا حصل لنا القطع
بثبوت مدلوله ما دام دليلا فتغاير متعلقاهما واندفع المحذور قلنا الظن اذا تعلق
بكون ذلك الدليل دليلا تعلق القطع بكونه دليلا ايضا لان كونه دليلا حكم ايضا فلو
لم يكن قاطعا به بل ان يكون الدليل غيره كان العمل واجبا بذلك الغير لا به فيكون مخطئا
في حكم بكون ذلك الدليل دليلا وهو خلاف المفروض فتعين ان يكون قاطعا بكونه دليلا
مع كونه مظنونا له فيجتمع النقيضان وفي هذا الجواب نظر من وجهين فاولا ان المصوبة
لا تدعي الاصابة في جميع الاحكام بل في الاحكام الفقهية ثم الالزام بما ليس من محل النزاع وثانيا
بان تجويز كون الدليل غيره لا يستلزم وجوب العمل بذلك الغير ما لم يتعلق به ظن كونه دليلا
فان الشارع جعل مناط وجوب العمل بالدليل تعلق الظن بكونه دليلا لان مناط وجوب
العمل نفس كونه دليلا حتى يلزم من تجويز ان يكون الدليل غيره وجوب العمل بذلك الغير
فيجوز ان يوجب مجرد الظن بكونه دليلا العلم بوجوب العمل به من غير قطع بانه هو الدليل
فلا يتم ما ذكروه والحاصل ان اندفاع اجتماع النقيضين عن المخطئة انما كان بتغاير متعلقي
الظن والعلم كما عرفت وهو بعينه جواب بعض المصوبة والزامهم بوجوب القول
في كون هذا دليل الحكم غير تام لانهم يقولون بتجويز ان يكون غيره دليلا ولا يلزم من
مجرد هذا التجويز كون الغير واجب العمل به ليكون الحكم بانه هذا دليل الحكم خطا اول
يمكن دفع هذا بان تجويز كون الغير دليلا يستلزم تجويز وجوب العمل به ومع هذا التجويز
لا يحصل قطع للمجتهد في حكمه بان هذا دليل الحكم بل يجوز خلافه والخطا فيه فقد وجد
حكم جوز المجتهد فيه الخطا فلا يكون كل مجتهد مصيبا ولا يبقى تجويز الخطا في اعتقاده
لا يستلزم في الواقع لان هذا ليس طريق التصويب الثاني من دليل العقل ان احد المجتهد
اذا اعتقد رجحان امارة الثبوت والاخر رجحان امارة العدم مثلا فاعتقاد الاخر رجحا
خطا لغيره مطابق للمعتقد فلا يكون كل مجتهد مصيبا فعلى كون اعتقاده مطابقا
للمعتقد وفيه نظر فان المجتهد لا يعتقد رجحان امارته في نفس الامر بل في ظنه و
الرجحان في ظنه حاصل فيكون الاعتقاد مطابقا للمعتقد غايته انه لم يوجد الرجحان

نها احدهما انه من الامارة والجهة بناء على التصويب اسلم تكون الاخرى مرجوحة فيكون اعتقاده

حجة ٢

فلا ٢ كون الدليل دليلا ليس من الاحكام الفقهية ٢

في الخارج وعدم الرجحان في ظنه حاصل فيكون الخارج لا يوجب علمه في الذهن فكان
كل واحد من الاعتقادين صورا بما طابق للمعتقد وقد بقي الرجحان في الذهن اما نفس
الخارج او مستلزم له لانه لو كان اعتقاد وجوده في الخارج مساويا لعدمه امتنع
اعتقاد رجحان الوجود على العدم فلا بد عند حصول اعتقاد الرجحان من كون اعتقاد
وجوده راجحا في الخارج او مستلزما له وبتم الكلام ومما استدلت المصوبة بادلة ربما
كان نقلها يوجب التطويل لكن نقتصر على اقواها بزعمهم فنقول قالوا لو كان لله تع في
الواقعة حكم معين قبل الاجتهاد لكان ما انزل الله تع في تلك الواقعة هو ذلك
الحكم فالحاكم بغير ذلك الحكم لم يحكم بما انزل الله تع فيكون فاسقا او كافرا لقوله تع ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي موضع اخر فاولئك هم الظالمون الكافرون
واللازم اعني فسق المخالف او كفره بط بالاجماع فلا لله تعالى حكم معينا والجواب ان المجتهد لما كان
مامورا بالحكم بما ظنه وان كان مخطيا فيه كان الحاكم بما ادى اليه ظنه وان كان الظن
خطأ حاكما بما انزل الله فان من جملة ما انزل الله ان كل مجتهد مامور بان يحكم في الواقعة
بمقتضى ظنه وان كان خطأ وح فلا يلزم الفسق ولا الكفر   مد ظله ويلزم
معتزلة المخطئة عند تغير الراي تسويغ امر المقلد والمقلد باتباع الخطأ وهو قبيح
عقلا وفيه تامل   من القائلين بان المصيب واحد تخص بعض المعتزلة القائلين
بالحسن والقبح العقلي ويلزمهم ان المجتهد اذا ظن حكما ثم تغير رايه عن ذلك الظن الى
غيره ان يكون مقلده مامورا سابقا باتباع الخطأ لان الله تع امر باتباع المجتهد وكذا
المجتهد نفسه لوجوب اتباع ظنه ولا شك ان الامر باتباع الخطأ قبيح وفيه تامل
ناش من ان هذا يرد على المصوبة ايضا فيما اذا ظهر كذب الشاهدين فان الحاكم يرجع
عن حكمه مع انه كان مامورا به وظاهر انهم يقولوا لما لم يكن في الواقعة حكم معين فما حصل
في ظنه هو الحكم فالحاكم اذا ظهر كذب الشاهدين عنده يكون الحكم في حقه الرجوع ولا
امر قبل الحكم بشيء   مد ظله لا بد لمن يجتهد في مسئلة من تحصيل ما يتوقف
عليه الاجتهاد منها من علوم العربية والمنطق والاصول والتفسير والحديث و
معرفة الرجال وظن عدم الاجماع على خلافها ولا بد مع ذلك من انس بلسان الفقهاء
وقوة على رد الفروع الخ   يشترط في المجتهد ان يكون قد حصل ما يتوقف
عليه الاجتهاد في كل مسئلة اراد الاجتهاد فيها وان يهتدي الى حل كل شبهة تعرض
عليه في شيء منها ويكون عارفا بطريقة استخراج الاحكام واستنباطها من الاصول

ويجمع ذلك امور الاول ان يكون له علم باللغة والمراد بها معرفة معاني الالفاظ المطابقية
والضمنية والالتزامية الثاني ان يكون له علم بعلوم العربية كالنحو والتصريف وعلم
المعاني والبيان لان الكتاب والسنة لما كانا عربيين كان معرفتهما لا يتم الا بمعرفة مفردات
كلمات العرب ومركباتها واحوالها البنائي الاستنباط بها الثالث ان يكون له علم
بالمنطق والمراد به معرفة كيفية النظر في استفادة المجهولات من المعلومات وتحقق
ذلك بمعرفة البرهان واقسامه التي عند تحققها يكون الضرب منتجا ومع فقدها
او فقد بعضها لا يحصل الانتاج وذلك ليتميز عنده ما هو مقبول عما لا يكون كذلك
الرابع ان يكون له علم باصول الدين كمعرفة الباري تع وصفاته وتصديق النبي بمعجزاته
وساير ما يتوقف عليه الايمان لان العلم بكون الكتاب والسنة وامثالهما حجة يتوقف
على ذلك ولا يشترط معرفة الدقايق والتبحر فيه بل يكفي معرفة الدليل الاجمالي الخامس
ان يكون له علم باصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد بل هو الركن الاعظم في الاجتهاد
واما غيره من العلوم فليس بتلك الاهمية ويندرج فيه معرفة الدليل العقلي و
هو البراءة الاصلية وانا مكلفون بالتمسك بها ما لم يرد ناقل عنها ونحو ذلك
مما تقدم السادس ان يكون له علم بالتفسير وليس المراد معرفة تفسير جميع القران بل
معرفة تفسير ما يتعلق بالاحكام وهي خمسمائة اية ويندرج في ذلك معرفة الناسخ
والمنسوخ ولا يلزمه حفظها بل يكفي العلم بمواقعها بحيث لو احتاج الى اية امكنه
تحصيلها السابع علم الحديث ليحصل له العلم بالمتواتر والاحاد والصحيح والضعيف و
المتصل والمسند والمرسل ونحو ذلك مما هو العمدة في اثبات الاحكام الثامن علم
الرجال اعني رواة الحديث والمراد منه معرفة الثقة الامامي من غيره والمجروح
من المعدل ليحصل له العلم بسند الحديث والواجب الاقتصار على تعديل الفقهاء
والمشايخ السابقين لتعذر معرفة احوال الرجال مع طول المدة ولا يشترط حفظ
احوال الرجال والحديث بل يكفي في ذلك ان يكون عنده اصل صحيح يشتمل على الاحاديث
المتعلقة بالاحكام لا الاداب والمواعظ ثم هذين الامرين انما يعتبرهما من قال بالعمل
بخبر الواحد واما من نفاه فلا التاسع ان يكون له ظن بعدم الاجماع على خلاف المسئلة
التي يجتهد فيها لئلا يفتي بخلاف الاجماع وانما يحصل له ذلك اذا كان عارفا بالمسائل
المجمع عليها من غيرها ولا يشترط ضبط جميع مواضع الاجماع والاختلاف بل يكفي كون
المسئلة التي يفتي بها اثر قول فيها لا يخالف الاجماع بان يعلم انه وافق بعض المتقدمين

ويندرج في اصول الفقه معرفة احوال الادلة عند التعارض و الترجيح واما العلم بالفروع فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد نعم فيه الان تصحيح الفروع المتعلقة بحقوقهم المجتهدين فكيف يكون مما يتوقف عليه الاجتهاد ثم نعم قد صارت معرفة مسايل الفروع في هذه الزمان طريقا يحصل به الدربة في الاجتهاد بعين على التوصل اليه ولذا قال المصنف ولا بد من انس بلسان الفقهاء وقال في الحاشية وربما قيل ان هذا هو الباعث على ادراج الفقه في تعريف الاجتهاد كما فعله ابن الحاجب وغيره انتهى

العاشر ان يكون له انس بكلام الفقهاء غير غريب عن عرف كلامهم ليتمكن بذلك من الاطلاع على محاوراتهم وكيفية استنباطهم ويجري مجراهم الحادي عشر ان يكون له قوة على استنباط الفرع من الاصل ليتمكن بها من تخريج الفروع وردها الى اصولها وهذه القوة هي العمدة في باب الاجتهاد والا فتحصيل تلك المقدمات قد صار سهلا وخصوصا في زماننا هذا لكثرة بحث العلماء والفقهاء في ذلك فكم من عالم قد حصل جميع ما يحتاج اليه في الاجتهاد وحيث لم يكن له تلك القوة كان اسيرا في قيد التقليد وبالجملة تلك القوة بيد الله تع يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده ولكثرة المجاهدة والممارسة لاهلها مدخل عظيم في تحصيلها وحيث ان القياس عندنا لا حجية فيه فلا يشترط معرفته ولا معرفة ما يتوقف عليه وان كان القائلون به يشترطون معرفته كما يشترطون معرفة غيره واذا اتفقت هذه الاوصاف حل له الاجتهاد والافتا بما يسئل من الوقايع والا فلا يحل له ان يفتى المستفتى بل يصدقه عن حاله وكذا لا يجوز للمستفتى ان يستفتيه حتى يعلم منه ذلك بممارسة العلما وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه ولا يجوز للمستفتى العامي ان يكتفي بمشاهدة المفتي يكون غالطا متصدرا او داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا والله اعلم باحوال عباده مد ظله ولا يجب تكرار النظر بتكرر القضية بل يستصحب الحكم والتفصيل يحصى زمان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غيره يعيد المجتهد اذا اجتهد وادّاه اجتهاده في الواقعة الى حكم معين وافتى به لم يلزمه عند تكررها تكرار النظر في وجه استنباطه بل يكفيه استصحاب النظر الاول والاستمرار على ذلك ان كان ذاكرا لما مضى من اجتهاده وهذا هو المشهور بين الاصوليين من اصحابنا و العامة وقيل بوجوب تكرير النظر وقد نسب ذلك الى الشهرستاني ايضا لنا انه قد اجتهد وحصل له جميع ما يحتاج اليه في تلك المسئلة فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وهو غير ظاهر واحتمال وجود شيء لم يطلع عليه اولا ساقط باصالة العدم ونظير ذلك ما قاله الفقهاء بل كاد ان يكون اجماعا ان من تحرى القبلة في مكان وادّاه تحريه الى جهة انه لا يلزم اعادة التحري لكل صلاة يؤديها في ذلك المكان بل يكفيه التحري الاول قالوا يجوز تغير الاجتهاد الاول بان يطلع ثانيا على ما لم يطلع عليه اولا فيجب التكرر ليرى هل تغير الاجتهاد الاول ام لا قلنا لو وجب تكرر الاجتهاد لذلك لزم ان لا يستقر العمل بالاجتهاد بوجه لثبوت هذا الاحتمال في كل وقت اذ بعد فراغه من

الاجتهاد في مسئلة يحتمل ما ذكر فيلزم وهكذا فيلزم ان لا يعمل بالاجتهاد الا عند حصول اليقين وهو بطل قطعا واختار المص هنا تفصيلا وهو ان المجتهد اذا ادّاه اجتهاده الاول الى حكم ثم تكررت القضية بالسؤال عنه ثانيا فان مضى عليه زمان يمكن ان يحصل له فيه زيادة قوة بكثرة الممارسة والاطلاع على ما لم يطلع عليه اولا في الاجتهاد الاول وجب تكرار النظر لقوة احتمال وجود شيء لم يطلع عليه اولا وان لم يمض عليه مثل ذلك الزمان فلا يجب تكرار النظر ولا يخ من وجه واختار المحقق تفصيلا آخر ومثله الفخري في المحصول وحاصله ان المجتهد اذا كان ذاكرا لطريق الاول جاز له الافتاء من غير تكرير نظر واجتهاد وان كان ناسيا له لزمه تكرار الاجتهاد واستيناف لانه في حكم من لم يجتهد وفيه نظر فانا لا نم انه مع نسيان الطريق في حكم من لم يجتهد كيف وغير المجتهد لا ظن له بالحكم وهذا ظان به فيجب عليه العمل بما ظنه وان كان ناسيا للطريق ثم على القول بعدم وجوب التكرار لو كرر الاجتهاد ثانيا لم يمنع منه اجماعا وح فاذا ادّاه اجتهاده الثاني الى الاول فلا كلام وان ادّاه الى خلاف فتواه الاول رجع عن الاول وافتى بالثاني وعرف المستفتي رجوعه عن ذلك القول لان المستفتي يعول على قوله في العمل بالاول فاذا رجع عنه كان عمله غير مسند الى اجتهاد ولا تقليد مجتهد وهل يلزم المجتهد اعلام مقلده مع الرجوع نعم ان التزم مذهبه اما لو كان مقلدا له ولم يوافقه فيها فالظاهر عدم لزوم اعلامه لانه ح يكون عاملا بقول مجتهد آخر مد ظله واجتهاد الفاسق نافع له لا لغيره العدالة ليست شرطا في حصول الاجتهاد فمتى حصل ما يحتاج اليه الاجتهاد من الامور المذكورة سابقا كان مجتهدا وان لم يكن عدلا فيجب عليه العمل بمقتضى ظنه نعم العدالة شرط في جواز الاعتماد عليه في الفتيا فلا يجوز للفاسق لان المفتي امين والفاسق ليس محلا للامانة ولعدم الركون الى الفاسق ثم ان المقلد يجب عليه الفحص عن حاله ليظهر عدالته من فسقه اما بشياع عدالته في الاطراف واقبال الناس عليه او شهادة عدلين بعدالته مد ظله والمتجزي يقلد فيما لم يتجز فيه اذا ضاق وقته وتقليد الافضل متعين عندنا وهم مختلفون وتخير مع التساوي كالمجتهد مع التعارض والتكافؤ اكثر العلماء على ان العامي يجب ان يقلد المجتهد فيما يحتاج اليه من الوقايع العملية وقال بعض المعتزلة البغدادية لا يجوز التقليد والتمس على العامي ان يسئل العالم لينبهه على طريق الحكم والاستدلال واستدلوا على ذلك بان تجويز المستفتي على المفتي الخطأ يمنع من قبول قوله لانه لا يامن ان يكون تقدم ما علم فيتبع الا ان العامي لا يجوز له ان يقلد في اصول الدين كالتوحيد والعدل والنبوة بل لا بد ان يكون عالما بذلك وظاهر ان من يمكن من العلم بهذه الاصول مع كثرة الشبهات فيها لا بد من ان يكون متمكنا من العلم باحكام الحوادث واذا كان متمكنا من ذلك لم يجز له التقليد والذي يدل على تقليد العامي





عجوز فالله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله عباده الا كافرا او
مؤمنا فبطل قولك فقال سفيان هل بكر بن ابي العجاج ثم لو سلم كان خبر واحد لا يعارض
القواطع وعن الرابع ان النهي للصحابة انما كان عن البحث في القدر من حيث ان ذلك قد يوقعهم
على الحق بالنص فمنعهم عن المماراة في النص او من حيث ان ذلك كان في بدو الاسلام فا
خشي عن ان يسمع المخالف فيقول هؤلاء بعد لم يستقر قدمهم في الدين او من حيث
ان النهي انما كان عن الجدال لكونه تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء
الباطلة ورفع العقائد المحقة والنظر عن الجدل لا يلزم من كون الجدل منهيا عنه
كون النظر كذلك او نقول النهي انما كان عن مسألة القدر وهي ليست من الاصول التي يجب فيها
كما لا يخفى وعن الخامس ان عدم نقل الاستدلال عن احد منهم وعدم الزام احد منهم حال الانتقال
لوضوح الحال فيما بينهم لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحضور اهل الحجج ومشاهدة
الوحي والتمكن من مراجعة من يفيدهم كل حجة فقلة الشبه فيما بينهم بالنسبة الى ما حدث في
الزمان فلذا كان الاعتناء به في هذا الزمان اكثر وظهر دون تواليف الكتب والتبيين المسائل والتحقق
الدلايل واما عن السادس فنمنع كون الاصول اغمض من الفروع مطلقا اذ لا غموض باعتبار ان
اطمينان النفس في الاصول اكثر من الفروع كيف وهي مشوشة مختلفة يختص كل حادثة منها
بحكم وكل واقعة بامر ولا كذلك الاصول فانها مضبوطة بقواعد كلية لا انتشار فيها نعم الاصول
اغمض من الفروع باعتبار ما يرد عليها من الشبه وذلك مما لا دخل له في التقليد والنظر فان مثل
الدليل لا يتم الا بدفع الايرادات والشكوك والشبه فمع وجودها لا يحصل اطمينان النفس
بالدليل قلنا المراد انما يرد من الشبهة على دلايل الاصول ادق واغمض من الفروع ولا ينافي
ذلك حصول الاطمينان للنفس من الدلايل على ما ذكرتم من ان النظر مظنة الوقوع في
الضلال لا يجري فيمن قلد المضلل فيحرم النظر عليه ايضا فيجب ان يقلد غيره وكذا الكلام في
الغير الى ان يتسلسل او ينتهي الى ناظر ويلزم المحذور مع زيادة هنا لم يوجد هناك وهو جواز
كذب من قلده المقلد واما السابع فنمنع كون الرجوع الى المعصوم تقليدا كيف وهو قول من
دليل واما الثامن فبان الاية لا تدل على المدعى اذ المراد بالسؤال عنها السؤال عن نبوة الانبياء
السابقين وكونهم رجالا فان الكفار توهموا ان النبي لا يكون بشرا فامرهم بالسؤال لينكشف لهم
الحال ومع فلا دليل فيها على وجوب السؤال عن الاصول والاكتفاء بالتقليد وفيه نظر فان ظاهر الاية
شامل لمحل النزاع والحاصل ان البحث عن ذلك يرجع في الحقيقة الى ان الاصول هل يشترط فيها
القطع ام لا ان ادلة كل من الطرفين لا يخلو عن قصور ما باعتبار ما يرد عليها فلذا كان البحث في هذه

المسئلة

المسائل من اشكال المباحث والذي يقتضيه النظر الصحيح ان القطع انما يشترط في العقايد الدينية
فقط وعدم جواز التقليد فيها للكثير من الايات الدالة على تحصيل العلم فيها من قوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا هو ونحوها وللايات الدالة على ذم التقليد فيها على ما تقدم ومثل قوله تعالى انا وجدنا
اباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا
عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون ومنها قوله تعالى قالوا اجئتنا لنعبد
الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا ونحو ذلك وقد اشتمل القرآن المجيد على ذم اتباع
الظن في ايات عديدة كقوله تعالى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من
الحق شيئا وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان
هم الا يخرصون ومنها قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومنها
قوله تعالى قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم التقليد
واتباع الظن فظاهر ان العباد مكلفون بالمعرفة للاجماع على ذلك وهي لا تحصل بالتقليد لانه
لا يفيد الا الظن فهم مكلفون بالعلم اما غير العقايد فلا يشترط فيها القطع بل الظن كذلك
فانا نعلم عدم حصول القطع في كثير من المسائل الاصولية ككون الامر حقيقة في الوجوب و
كون الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة بل كون خبر الاحاد في اصله حجة الى غير ذلك من المسائل ومن
هنا قال بعضهم ان القطع مخصوص ببعض المسائل الكلامية اعني التي يتحقق بها الايمان دون ما
عداها كحدوث العالم وقدمه وعينية الصفات وزيادتها ولا يخفى عليك ان تحقيق المسألة غير هذا
العلم وقد بسطناها في بعض كتبنا في علم الكلام والله الهادي الى المرام وعليه التوكل وبه
الاعتصام

مطلب المنهج الخامس في الترجيحات الترجيح تقديم امارة على الاخرى في
العمل بمؤداها الحاجبي اقتران الامارة بما يقوى به على معارضتها لما فرغ من بحث
الاجتهاد والتقليد اورد بيان مباحث الترجيح وهو في اللغة جعل الشيء راجحا ولما في الاصطلاح
فقد اختلف في تعريفه فعرفه المص بما ذكره هنا وهو تقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها
وعرفه الحاجبي باقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها والاول اولى حيث ان الاقتران
سبب للترجيح لا نفس الترجيح بخلاف تقديم الامارة على غيرها فانه نفس الترجيح وبيان ذلك
ان الترجيح لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما له دلالة قطعية كما بينا ان شاء
الله تعالى فتعين ان يكون لامارة على اخرى ولا يحصل الحكم بمحض ايل الابد من اقتران امر بها
يقوى على معارضتها فهذا الاقتران سبب الترجيح وهو ترجيحها تقديم تلك الامارة على
الاخرى ثم ان الترجيح متى حصل وجب العمل به لان المعهود من العلماء الصحابة ومن خلفهم من

لم يتعرض المص لذكر التعادل لظهور حاله
فنقول تعادل الامارتين اي
الدليلين الظنيين عند المجتهد
يقتضي تخييره في العمل بايهما شاء كما
نعرف في ذكر مع الغامر الاصحاب
وعليه اكثر اهل الخلاف وذهب
جماعة منهم اي من اهل الخلاف الى
الحكم بالتساقط والرجوع الى البراءة
الاصلية وانما يحصل التعادل مع
الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب
المصير اليه اولا عند التعارض وعدم
امكان الجمع بينهما بوجه من الوجوه اذ لو امكن
الجمع بينهما لوجب عليهم

التابعين انه متى تعارض الامارات اعتمد على الراجح ورفض المرجوح مدظله ولا تعارض
فى قطعيين لاجتماع النقيضين ولا قطعى وظنى ولا ترجيح فى النقليين اما بالسند او المتن او المدلول
او الخارج فى السند بالعلو وكثرة الرواة وزيادة الثقة والفقاهة والعربية والفطنة والورع
الضبط وكثرة المزكين واعدليتهم واعلمهم بالرجال والمباشرة والمشافهة والقرب والجزم
والحفظ ومخالطة العلماء والتحمل بالغا وبعدم الالتباس بضعيف او مجهول التعارض ان
يكون هناك دليلان يتضمنان حكمين يتعذر العمل بهما وليس احدهما اولى من الآخر وهو لا يتحقق
التعارض بين القطعى والظنى لانتفاء الظن عند حصول القطع وانما يتحقق بين الظنيين وهو
قد يكون بحيث لا يتحقق الترجيح بوجه لا ظاهرا ولا فى نفس الامر وقد يكون بحيث يتحقق الترجيح
اما الاول فعليه اصحابنا واكثر العامة ومنع بعضهم من تحقق التعارض على الوجه الاول ثم
انه لا بد من ثبوت مرجح لاحد المتعارضين وان خفى على المجتهد مسلكه قالوا لا يجوز من الحكيم
ان ينصب لنا امارتين متساويتين لا ويبين الراجحة منهما قلنا لا مانع من تساوى الامارتين
على وجه التكافؤ فى حق لا يكون لاحدهما مزية على الاخرى ولا نسلم ان مثل ذلك قادح فى
الحكمة وعلى القول به فهل الثابت التخيير او الاطراح قال بكل قوم والمعهود بين اصحابنا
الاول واما الثانى وهو ان يكون هناك ترجيح فيرجع اليه فى العمل وهو قد يكون فى السند اى
طريق المتن وقد يكون فى المتن وقد يكون فى المدلول وقد يكون فى الخارج فهذه اقسام اربعة
لا بد من بيانها فى باب الترجيح بين النقليين اما الاول اعنى الترجيح بالسند فهو يحصل
بوجوه الاول اشتمال اصطلاح المحدثين على علو الاسناد والمراد به قلة الوسائط فيرجح على
كثير الوسائط بحيث لا يتعذر تحققها عادة ومن هنا قال العلامة فى نهاية علو الاسناد وان
كان راجحا الا انه مرجوح باعتبار ندوره وان الظاهر اراده انه مرجوح حينئذ بناء مع كونه نادرا
عن مقتضى العادة لا انه مرجوح مطلقا وح فاعتراض بعض الفضلاء المتاخرين بان كلامه هنا
ليس بشئ لان تاثير الندور هنا غير معقول لا يخفى ما فيه فانا نعلم انه شكوك بحيث يخرج
عن العادة يضعف الاعتماد عليه ويوجب تطرق الغلط والكذب اليه اكثر من معارضه
مثلا لو نقل بعض معاصرينا حديثا عن النبى صلى الله عليه وآله رجال سنده سبعة مثلا او غير
رجال سنده اثنى عشر فانا نعلم ان تطرق الغلط الى الاول اكثر من تطرقه الى معارضه الذى
رجال سنده اثنى عشر لندور التعمير الى ما يزيد على مائة سنة بالنسبة الى رجال سنده ذلك
الحديث ومن هذا القبيل طعن بعض المجتهدين من اصحابنا ومن العامة فى الاحاديث
المسلسلة بالاسم والولد كون الرواة الى المعصوم باجمعهم متفقين فى التسمية باسم واحد

كاسم محمد مثلا فان ندور تحقق مثل ذلك مما يضعف الاعتماد عليها الثانى كثرة الرواة للحديث
فانه يرجح على قليلها وذلك لان خبر كل واحد يفيد ظنا على انفراده فاذا انضم الى غيره افاد ظنا
اقوى من الاول ثم لا يزال يتزايد ولهذا قد ينتهى الى التواتر بحيث يصير ضروريا قاطعا لا شك
فيه وهذا هو المشهور فيما بيننا والشافعية وخالف فى ذلك بعض الحنفية بناء على ان الترجيح
به حكم فلا ترجيح بالكثرة كالشهادة والفتوى وفيه نظر لمنع حكم الاصل بل نقول بالترجيح فيهما
ايضا الثالث زيادة الثقة فان الخبر اذا كان احد راويه ازيد ثقة من الآخر قدم عليه لان الظن
به اكثر الرابع زيادة الفقاهة فيرجح الخبر الذى راويه فقيه على الخبر الذى راويه غير فقيه
لان الفقيه يبحث عن الخبر ومقدماته وسبب وروده فكان الظن به اقوى الخامس زيادة
العربية فيرجح الخبر الذى راويه عالم بالعربية على الخبر الذى رواية غير عالم لان العالم بالعربية
يتحفظ من مواقع الغلط بخلاف غيره السادس زيادة الفطنة اذ الاعتماد على قول من
له فطنة اكثر من غيره السابع زيادة الورع فيترجح على غيره اذ الظن بقول الاكثر لكونه
اكثر تحرزا من الكذب الثامن زيادة الضبط فيترجح الخبر الذى راويه اضبط على غيره
اذ الظن الحاصل من قوله اقوى ولانه لزيادة ضبطه كان احتمال الخطا فيه ابعد وكان
انسب بنقل الحديث على وجهه التاسع كثرة المزكين فيرجح الخبر الذى عرفت عدالة راويه
بتزكية جمع كثير على الخبر الذى عرفت عدالة راويه بتزكية جمع اقل العاشر كون المزكين
لراوى احد الخبرين اكثر علما بالرجال من مزكى راوى الخبر الآخر الحادى عشر كون المزكين
لاحد الخبرين اكثر عددا من مزكى راوى الخبر وهنا وجه آخر فى التعديل وهو كون عدالة احد
الراويين عرفت بالتزكية المصرحة بان يصرح العلماء بتزكيته وعدالته والآخر عرفت عدالته
من جهة العمل على روايته فان الاول يقدم الثانى عشر كون الراوى لاحد الخبرين باشر واقعة
القضية فانه يقدم على غيره الذى لم يباشرها كما قدمت رواية ابى رافع ان النبى صلى الله عليه
وآله تزوج ميمونة وهو محل وكان السفير بينهما على رواية ابن عباس نكحها وهو محرم فان
المباشر احق بالمعرفة من غيره الثالث عشر كون الراوى يسمع الرواية مشافهة المروى عنه
كما قدمت رواية القاسم بن محمد بن ابى بكر عن عائشة ان بريرة اعتقت وكان زوجها عبدا
رواية الاسود ان زوجها حر فان القسم عمته عائشة وهو محرم لها ثبت مشافهتها وهو ينظر
اليها والاسود عنها اكثر تحقيقا ممن روى عنها ويحتمل ان يكون المراد ان الراوى السامع مشافهة
يقدم على من كان بينهم مكاتبة اذ المكاتبة فيها خلل لا يحتمله المشافهة الرابع عشر كون

والخاص على العام وغير المخصص عليه والفصيح على غيره لا الافصح عليه والمنطوق على المفهوم
والموافقة على المخالفة والاقتضاء على الاشارة ومتضمن التعليل على عدمه والمنقول بلفظه على
ما بمعناه والعام المخصص على الخاص المؤول حتى

الراوي سمع وهو قريب من المعصوم فانه يترجح على من سمع وهو بعيد عنه لان النقل الحاصل
من قرب اكثر الخامس عشر كون الراوي جازما بها فانه يقدم على من لم يجزم السادس عشر
كون الراوي لاحد الخبرين حافظا للخبر والراوي للآخر يروي عن كتاب فان ذلك يقدم على
هذا السابع عشر كون الراوي لاحد الخبرين مخالطا للعلماء ومجالسا لهم فانه يقدم على الخبر الذي
راويه غير جليس لهم لان جليسهم اعلم بطريق الرواية من غيره الثامن عشر كون الراوي متحملا
للرواية وقت البلوغ فانه يقدم على من لم يتحمل وقت البلوغ في زمان الصبى لان البالغ اكثر
تعقلا وضبطا للحفظ للفظ والمعنى من الصبي والظن من قوله اكثر التاسع عشر كون الراوي
لاحد الخبرين غير ملتبس اسمه باحد الضعفاء فانه يقدم على من كان ملتبسا باسم راو ضعيف
العشرون كون الراوي لاحد الخبرين غير ملتبس اسمه باسم مجهول الحال فانه يقدم على من
كان ملتبسا به مدظله واما المتن فالمسند على المرسل والمقروء على المسموع
والمسموع من الاصل على المشتبه والمؤكد على العاري والحقيقة على المجاز والاقرب على الابعد
والاقل على الاكثر وهو على الشرح الحاصل القسم الثاني الترجيح بحسب المتن وهو
يكون بوجوه الاول كون هذا الخبر مسندا والآخر مرسلا فانه يقدم المسند على المرسل وهذا
هو المشهور بين اصحابنا واكثر العامة وبعضهم ساوى بينهما قالوا لا يحصل من الظن بكون
السند اكثر مما يحصل بارسال العدل الضابط الذي لا يروي الا عن عدل وبرفي بعضهم صحح
تقديم المرسل على المسند زعما منه ان الثقة لا يسند القول الى النبي صلى الله عليه وآله الا مع القطع
بانه وقع منه ولا يخفى عليك حال القولين واعلم ان الخلاف في مثل قول الراوي قال رسول
الله صلى الله عليه وآله واما لو قال روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله فلا خلاف في ان
المسند مقدم عليه الثاني كون الخبر مرويا بقراءة الشيخ فانه يقدم على الخبر الذي بقراءة التلميذ
والشيخ يسمع الثالث كون الخبر مسموعا من المعصوم والآخر مشتبها في انه سمع منه ام لا فالمسموع
يقدم على المشتبه الرابع كون احد الخبرين مؤكدا والآخر عاريا عن التاكيد فان الاول يقدم
على الثاني لقوة الظن الخامس كون احد الخبرين حقيقة والآخر مجازا فان الحقيقة يقدم
على المجاز لعدم افتقارها الى قرينة تميزها بخلاف المجاز فانه يفتقر اليها مثاله ان يرد من
وطى امة ابيه فليس بزان ويعارض بقوله من وطي ذكر في امة ابيه فهو زان يعني الثاني
اذ الوطي مجاز والايلاج حقيقة السادس كون احد الدليلين مشتملا على مجاز اقرب والآخر
مجازا ابعد فان الاقرب يقدم وانما يكون اقرب لكثرة استعماله في الالسنة كتسمية الشجاع بالاسد

فانه اقرب من تسمية الرجل الابخر بالاسد اذ ذلك لا يستعمله الا الاقلون او لكون الدليل الدال
على الحقيقة غير ارادة منها ارجح من دليل مجازية معارضه وذلك كما لو كان حمل احدهما على
حقيقته يستلزم مخالفة متواتر وحمل الآخر على حقيقته يستلزم مخالفة آحاد وقد مثلوا
لذلك بقوله عليه السلام توضوا مما مسته النار فمجازه غسل اليدين والفم وحقيقته الوضوء
الشرعي فاذا عورض برواية لا وضوء مما مسته النار كان مجازية الاول اقوى لان حمله على الحقيقة
يستلزم مخالفة ما تواتر عنه صلى الله عليه وآله من انه صلى بعد اكل ما مسته النار ولم يحدث وضوءا
بخلاف مجازية معارضه اذ حمله على الحقيقة لا يخالف متواترا بل آحادا وهو لا وضوء مما مسته
النار السابع كون احد المجازين اقل احتماله الامثل لآخر بان يكون احد الخبرين مجازا في معنيين
والآخر في اكثر من ذلك فيقدم الاقل لبعده عن الاضطراب الثامن كون احد الخبرين مشتملا
على المجاز والآخر على الاشتراك فانه يقدم الاول وقد تقدم ذلك التاسع كون احد الخبرين
خاصا والآخر عاما فان الخاص يقدم على العام اذ في تقديمه عملا بالخبرين جميعا العاشر
كون احد الخبرين مشتملا على عام غير مخصص والآخر على عام مخصص فان الاول يقدم على الثاني
لضعف دلالته بالتخصيص اقول هنا شيء وهو ان الحكم برجحان الحقيقة على المجاز يغني عن
هذا اذ العام المخصص مجاز بالنسبة الى غير المخصص الحادي عشر كون احد الخبرين فصيحا
والآخر ركيكا فانه يقدم الاول على الثاني اذ النبي والائمة المعصومون عليهم السلام كانوا
افصح العرب فيقرأ الفصيح لا يناسب كلامهم لكن لا يقدم الافصح على الخبر الفصيح لان المتكلم الفصيح
لا يجب اشتمال كلامه في الفصاحة الثاني عشر كون احد الخبرين دالا على الحكم بالمنطوق و
الآخر بالمفهوم فان الاول يقدم على الثاني لقوة دلالته بالنسبة الى الثاني الثالث عشر
كون احد الخبرين دالا على الحكم بمفهوم الموافقة والآخر بمفهوم المخالفة فان الاول يقدم
على الثاني ووجهه انه لو لم يعمل بمفهوم الموافقة لزم مخالفة ما اشعر به اللفظ بمنطوقه
وذلك قريب من استلزام الكذب بخلاف مفهوم المخالفة فان ترك العمل به انما يستلزم كون
التقييد لا فائدة فيه واخلاء الكلام عن الفائدة اهون خطرا من حمله على ما يقرب من
الكذب الرابع عشر كون احد الخبرين دالا على الحكم بدلالة الاقتضاء والآخر دالا على معارضه بدلالة
الاشارة فان الاول يقدم على الثاني ووجهه ان دلالة الاقتضاء مقصودة يتوقف عليها
صدق الكلام فهي ابعد عن الغلط والوهم بالنسبة الى الاشارة الخامس عشر كون احد الخبرين
متضمنا لعلة الحكم فانه يرجح على الخبر الذي لم يتعرض لها لان المعلل اقرب الى الانقياد سيما
لمضمونه ولانه يدل على الحكم من جهتين من جهة لفظه ومن جهة دلالته على علته بخلاف غير المتضمن

احدهما





٣٧٦

نظرت اليك بعين

في هذا الكتاب بحمد لنا لا علينا وأن يجازينا بافضل الجزاء ويجعله زاداً لنا ليوم
اللقا وصلى الله على محمد وآله الطاهرين تم تاليفه على يد مؤلفه جواد بن سعد بن
جواد الكاظمي شهر ذي الحجة الحرام سنة الف وسبع وعشرين

واتفق الفراغ من تسويده ... هذا الكتاب الموسوم بغاية
المامول في شرح زبدة الاصول تصنيف الشيخ
جواد بن سعد بن جواد رحمه الله تعالى ...

ليوم الاحد ... شهر صفر ختم
بالخير والنصر والظفر

واخر ... ابن سعيد محمد بن محمد بن عبد الله بن حسين غفر له ولوالديه
وبالمغفرة والرضوان من عند الملك المنان ذي الفضل والاحسان سنة اربعة
والمائة والالف ... السيد ... الطاهرين ...
محمد وآله ... السيد علي ...
وسلم تسليما كثيرا مباركا دائما ... الابد الابدين
الطاهرين ...
رب العالمين

توكل على الله تعالى تكفيك ... على ...

قد جعل الله لكل شيء قدرا

مهب الصبا من مطلع الشمس واصل الى الجدي والشمال حتى

وبين سهيل والغروب تفردت دبور ومطلعها اليه جنوبها

وللطرق فضل لا عدمناه ادبها نزاكم ولولاها لما بنتم لنا

جزى الله عنا الطرق خير الاثنا نراك بها فالفضل في ذاك للطرق

لا سكن الاجمل منظرا نالعرف حسا من الدر ...

وارتكبوا العار وافتوا بها فلما خالف الاجماع

لا اسكن الا جميل منظر ولعرف حسن من الطرق

وهو الفوائد ... واتحد والعظيم

هذه شرح الزبدة للمولى الامام

محمد المشهد بجواد الكاظمي عفى عنه

ملك عبد الله فرج ابن عبد ... ابن عمران

اللهم مالك الملك ... ابن عباد ...

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها

كفى المرء نبلا ان تعد معايبه

